باشا

حضرتلرینکدر

نتايج فنون

هذا الكتاب مرتب علي سبعة فنون وخاتمة
الفن الاول علم التفسير الفن الثاني علم
الحديث الفن الثالث علم الكلام
الفن الرابع علم اصول الفقه الفن
الخامس علم الفقه والفرايض الفن
السادس علم المعاني الفن السابع
علم الطب واما الخاتمة ففي علم الحمية

رساله في التفسير وغيره

انموذج الفنون

لسپاهی زاده

قد وقف هذه النسخة الجميلة سلطاننا السلطان الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتأمل أكرمه الله
والحقير الفقير أحمد شيخ زاده
المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الرحمن علم القران • خلق الانسان علمه البيان • وهدانا الى سلوك سنن
سنن نبيه المستل من سلالة عدنان • وجعلنا من المتدينين باشرف
الاديان • والعالمين باصول الشرع الراسخ الاركان • والعاملين بفروع
الدين الشامخ البنيان • والمتطببين بعلم الابدان • احمده حمدا يوجب
الامتنان • واشكره شكرا يصون عن الافتنان • واصلي على رسوله
المبعوث لاظهار الايمان • وابطال الاوثان • المنعوت باكرم الخلايق
في كل ان ومكان • المؤيد بساطع الحجة وقاطع البرهان • محمد الذي
هو الاصل في الانسان • وصاحب اللواء المعقود والكوثر في الجنان •
وعلى اله واصحابه والتابعين لهم باحسان • صلوة توجب الرضوان
وتخلص من النيران وبعد فيقول العبد الفقير الى واهب السعادة • محمد
بن علي الشهير بسپاهي زاده • هذا نبذ من الكلام • وشيء من النقض و
والابرام • حررته مع تلاطم الاشجان • وتراحم الاحزان • وعموم الغموم
وهجوم الهموم • وجعلته انموذجا للفنون • واوضحت فيه عما وقع
من الشكوك والظنون • واهديته الى سدة الصدر الكبير • والبدر
المنير • الصاحب الاعظم • والدستور الاكرم • فلكي الهمم • ملكي الشيم •
برمكي الكرم • مطلع الايادي والنعم • ممهد قواعد الملة الربانية • مو

شيد الدولة العثمانية • منور نجوم الملة الباهرة • معمر رسوم المصر
والقاهرة • قالع قلاع يمن • قامع طغاة زبيد وعدن • سيد
الغزاة والمجاهدين • سند الولاة والمرابطين • الخالص نيته
في اعلاء كلمة الله • الصادق طويته في احياء سنة رسول الله •
ناصر رايات الدين بالسيف والسنان • ناشر رايات العدل
والاحسان • اصف الزمان • ملاذ اهل الايمان • سمي صديق
الرحمن • الوزير الاعظم • حضرت سنان پاشا الافخم • لا
لازال صاحبا • ولرفيق توفيق الله مصاحبا • ومابرحت
امور العالمين منتظمة بحسن اهتمامه • وجمهور العالمين متنعما بعموم
افضاله وانعامه • وان كنت في اهدائه الى عالي حضرته وسامي
سدته • كالسحابة في اهداء القطرة الى عمان • والنملة في اهداء
رجل الجرادة الى سليمان • فالمرجو من الطافه الجسيمة التامة • واعطافه
العميمة العامة • ان يشرفه بنظر القبول والاقبال • ويلاحظه
بعين الرضاء والافضال • ويلتفت الى حال عبده الذي لما
لا يلتجي الا الى بابه العالي • وجنابه السامي • اذا زرته فاستعفي
عن باب غيره • فساقطة بالواجبات النوافل • اللهم ايد كما
ايدته لاعلاء كلمتك فاتبع • وكما نورت خلدم • لنظم مصالح
خلقك فخلدم • شعر وهذا دعاء قد اجيب وانما • يريد به داعيه
اظهار الاخلاص • ورتبته على سبعة فنون وخاتمة •
الفن الاول علم التفسير قال الله السميع العليم • في فاتحة كتابه الكريم
وكلامه القديم بسم الله الرحمن الرحيم • وقال المحيط ببحر العلوم

والحاوي ناصر الدين عبد الله الامام البيضاوي وانما قال بسم
الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق
بين التيمن واليمين يعني ان فائدة لفظ اسم الفرق بين التيمن
واليمين وذلك لان التيمن باسم الله تعالى لا بذاته وكذا الاستعانة بجعل
الله للفعل لا ذاته بخلاف اليمين فان الحلف به لا باسمائه التي هي
الالفاظ كذا ذكره العالم الرباني السيد الشريف الجرجاني في حواشي
الكشاف اقول ان اليمين ايضا باسمه تع لا بذاته كما ذكر في عامة الكتب
الفقهية قال صاحب الهداية اليمين بالله وقال شراحها اي بهذا الاسم
وقال او باسم اخر من اسمائه كالرحمن والرحيم او صفة من صفاته التي يحلف بها
عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه وقال الشيخ الامام الشارح ابن
الهمام بعيد لفظة آخر ان المراد بالله اللفظ والمراد بالاسم الاخر
كالرحمن والرحيم واما الصفة فالمراد بها اسم المعنى الذي
لا يتضمن ذاتا ولا يحمل عليها بهو هو كالعزة والكبرياء و
العظمة بخلاف العظيم وايضا قد صرحوا بان الكفارة انما
شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى عز وجل و
وهذا التصريح منهم يشهد شهادة لا مرد لها على ان اليمين
باسم الله تع لا بذاته فح لا يتم الفرق المذكور وايضا ان باسم الله
يمين وان لم ينو كذا في الخلاصة فعلى هذا لا يتم الفرق المذكور ايضا قال
الله تعالى في كتابه الكريم هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات قال
العلامة الزمخشري فان قلت اما يناقض هذا قوله والارض بعد

بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السماء
واما دحوها فمتاخر وعن الحسن خلق الله الارض في موضع بيت المقدس
كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان وخلق منه
السماوات وامسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض فذلك
قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق وقال الامام الرازي هذا مشكل لان
الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت
التدحية متاخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متاخرا
عن خلق السماء اقول مبني الاشكال الغفول عن قول الزمخشري في
معرض الدليل وعن الحسن خلق الله الارض الخ فانه يدل على ان الحسن
يقول تاخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها في ابتداء خلقها بل
يقول انها في اول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت فيتحقق الانفكاك
فيثبت تاخر دحوها عن خلقها قال الله تع فسويهن سبع سموات
قال الامام الرازي فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات
على نفي العدد الزائد قلنا الحق لا لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفي العدد الزائد اقول قد عرف ابن الحاجب اسم العدد بما وضع لكمية
احاد الاشياء وقال نجم الائمة كمية الشيء عدده المعين لان
الكمية ما يجاب به عن السؤال بكم وهو العدد المعين كما ان ماهية
الشيء حقيقته المعينة التي يستفهم عنها بما الموضوعة للاستفهام
عن حقيقة الشيء وكيفية الشيء وصفه المعين الذي يستفهم عنها
بكيف فكانه قال اسم العدد ما وضع للعدد المعين احترازا
عن الجمع فانه وضع لعدد غير معين الى هنا كلامه ولا شك ان

ان هذا التنصيص على اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة و
النقصان وقال الامام البيضاوي في سورة البراة عند قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة انه عم فهم من السبعين العدد
المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حداً يخالفه حكم ما وراه
انتهى ولا يخفى ان المفهوم منه ايضا كون العدد نصا في مدلوله
وقال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق عند شرح قوله اعطيت
خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي الحديث ان قولهم ان اسماء
العدد لا يفيد الحصر فان الرجل اذا قال عندي عشرة دراهم ليس
في لفظه ما يدل على انه ليس عنده غيرها ليس بصحيح لان الفاظ العدد
كل منها لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد لا يحتمل الزيادة و
النقصان وقد قررناه في التقرير وقوله عندي عشرة دراهم
في موضع البيان عما عنده ينافي ان يكون عنده غيره لكونه كذبا حاج
الى هنا كلامه وهو ايضا صريح فيما اوردناه وايضا ما ذكره اصحاب
الاصول من ان ثلثة في قوله تعالى ثلثة قروء لفظ خاص ولو كان
المراد بالقروء الطهر يبطل موجب الخاص يدل على ما ذكرناه نعم يمكن
تخليص كلام الامام عن الاعتراض المذكور بان يقال ان الامام
غير قائل بكون مفهوم العدد حجة على ما ذكره الامام الاسنوي في التمهيد
حيث قال مفهوم العدد حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام
الحرمين في البرهان ونقله القرافي ايضا في المنخول عن الشافعي
لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم قال النبي صلعم والله لازيدن على السبعين واختار الامام

الامام فخر الدين والامدي انه ليس بحجة انتهى ولكن لا يمكن تخليص كلام
الامام البيضاوي عنه لما ذكره في سورة براة على ما نقلنا عنه وايضا
قال في المسئلة السادسة من مسائل الفصل التاسع من كتاب منهاج
الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص انتهى ولا يخفى
ان معناه ان العدد نص في مدلوله لا يحتمل الزائد والناقص فليتامل
فان قيل قد ذكر في كتب الاصول ان التنصيص على الشيء باسم العلم لا يدل
على الخصوص سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن قلنا نعم لكن هذا مخالف
لما ذكروه في ابطال تاويل الشافعي القروء بالاطهار ويشبه ان يكون
الحق ما ذكره عبد الله البلخي من اصحابنا من انه اذا كان المنصوص مقرونا
بالعدد يدل على الحصرية لان في اثبات مثل الحكم في غيره ابطالا للعدد
المنصوص وذا لا يجوز قال الله تبارك وتعالى واذ فرقنا بكم البحر
فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون قال الامام الرازي وري
انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله
انه لا يؤمن احد منهم امر موسى بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط
وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى
اموالهم في ايديهم اقول الامر باستعارة الحلي للغرض الثاني مشكل لكونه
امرا باخذ مال الغير بغير حق فان قيل انه مال غنيمة قلنا انما يكون غنيمة
بعد ما هلكوا وهم لم يهلكوا بعد وبعد تسليم كونه غنيمة نقول ان مال
الغنيمة لم يكن حلالا في ذلك الزمان لقوله عم اعطيت خمسا
لم يعطهن احد من الانبياء قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر و
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فايما رجل ادركته الصلوة فليصل

فليصل

واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي ص
يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة ولما ذكر المفسرون في
تفسير قوله تع في سورة طه ولكنا حملنا اوزارا من زينة القوم
من انه حملنا احمالا من حلي القبط التي استعرنا منهم او اوزارا واثاما
انما آثام وتبعات لانهم كانوا معهم في حكم المستامنين في دار الحرب
وليس للمستامن ان ياخذ مال الحربي على ان الغنائم لم تكن تحل حينئذ
انتهى ما ذكروه لكن هذا مخالف لما ذكروه في تفسير قوله تع في سورة
الاعراف واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم من ان اضافتها اليهم
لانهم ملكوها بعد هلاكهم كما ملكوا غيرها من املاكهم الاترى الى قوله تع
كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها
بني اسرائيل فانه يدل على حل مال الغنيمة حينئذ قال الله تع واذ قلنا
ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين
ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء
بما كانوا يفسقون وقال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي امروا
به بعد التيه اقول ان قوله تع في سورة المائدة يا قوم ادخلوا
الارض المقدسة التي كتب الله لكم الى قوله تع قال فانها محرمة عليهم
اربعين سنة يتيهون في الارض صريح في ان الامر بدخول القرية
كان قبل التيه ولا شك ان القصة واحدة باجماع المفسرين وما قيل
من انه قد امروا بالدخول في الارض المقدسة مرة اخرى وذلك
الامر قبل التيه دل على ذلك ما في سورة المائدة من ترتيب التيه على

قائله المولى الفاضل المشهور بابن كمال الوزير

على عدم امتثالهم فمع عدم كونه منقولا عن المفسرين يرد عليه انه يفهم
منه انهم امتثلوا بهذا الامر المذكور في سورة البقرة ولا يخفى ان قوله
تع فبدل الذين ظلموا الاية يدل دلالة واضحة على انهم لم يمتثلوا امر
الله تع ولم يلتفتوا اليه قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون اليها لانهم
لم يدخلوا البيت المقدس في حيوة موسى عم اقول اختلف العلماء في
انهم هل دخلوا البيت المقدس في حيوة موسى عم ام لا فان اختير
انهم دخلوها في حيوته فلا وجه لحمل الباب على باب القبة بالتعليل المذكور
وان كان قوله تع فبدل الذين ظلموا يأبى عن هذا الاختيار كما لا يخفى
على ذوي الاعتبار وان اختير انهم لم يدخلوا في حياته عم فنقول
لا شك ان دخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وان معنى
قوله تع فبدل الذين ظلموا انهم لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه
فعلى هذا عدم دخولهم بيت المقدس في حيوة موسى عم لا يمنع حمل
القرية على بيت المقدس ولا حمل الباب على باب بيت المقدس لان
المعنى يكون حينئذ انا امرناهم بدخول باب بيت المقدس سجدا فلم يفعلوا
ما امروا به فلا يحتاج الى حمل الباب على باب القبة ولا الى حمل الامر على الامر
على لسان يوشع وايضا قوله تع في سورة المائدة ادخلوا عليهم
الباب يأبى عن حمل الباب على باب القبة اذ ليس المراد بالباب
في هذه الاية الا باب قريتهم على ما صرحوا به والقصة واحدة وايضا
قد ذهب الامام البيضاوي الى ان الامر بالدخول كان بعد التيه
وان معنى سجدا ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه فيكون

الامر بعد بالدخول سجدا بعد ممات موسى عم فلا يصح صرف الباب

عن باب بيت المقدس الى باب القبة بالتعليل المذكور واما ما قيل من ان

كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينبغي الا كون الباب باب بيت المقدس

لا اريحا ليتيقن كونه باب القبة فيمكن دفعه بان تعالى انه اكتفى

بذكر بيت المقدس عن ذكر اريحا لكونها قرية منه على مسافة يوم قال

الامام الرازي وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة

واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح

في اول القران بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه

ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعد نعمة نعمة

فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في الاعراف فلا يبقى في

قوله واذ قيل لهم ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة السؤال

الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا والجواب

الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة

المتقدمة والسكون في المتأخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة

فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب ههنا هو الذي ذكرناه

في قوله في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا السؤال

الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم الجواب

الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة وهو القلة ففي سورة

البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا

هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب

الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك

الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه

لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما

لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله

رغدا وحذفه في الاعراف والجواب عنه كالجواب في الخطايا والخطيئات

لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان يأكلوا

رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم

السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة

وفي الاعراف قدم المؤخر والجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون

بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان تعالى ان بعضهم كانوا

مذنبين فالمذنب لا بد ان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله

بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادة المستقبلة

لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا

واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة

ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء

يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقول حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك

المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد

منهما السؤال السابع لم قال في البقرة وسنزيد المحسنين وفي الاعراف

سنزيد من غير الواو والجواب اما في الاعراف فذكر فيه الامرين احدهما

قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة

الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قوله

حطة والاخر قوله وسنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا

والبعض الآخر ما كانوا مذنبين

فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين
واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا
لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقوله حطة السوال السادس قال في البقرة
فبدل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف قوله فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة
في زيادة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف
ان اول القصة هنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه قال من قوم موسى
امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد
صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين
ظلموا منهم فذكر لفظة من في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر
الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين
منهم فهناك ذكر امة عادلة وهنا امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى
فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في البقرة فلم يذكر
في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر
القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السوال التاسع لم قال في البقرة فا
فانزلنا عليهم رجزا وفي الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه
في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصاله لهم بالكلية وذلك
انما يحدث بالاخرة السوال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون
وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في البقرة كون ذلك
الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في
سورة البقرة اقول في هذه الاجوبة نظر اما في الاول والثاني والتاسع
والعاشر فلانها انما تصح اذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الاعراف

الاعراف في النزول كما انها متقدمة عليها في الترتيب وليس كذلك فان
سورة البقرة كلها مدنية وسورة الاعراف كلها مكية الا ثمان ايات
من قوله تعالى واسئلهم عن القرية الى قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم وقوله
تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية الاية داخل في الايات المكية فحينئذ
لا تصح الاجوبة المذكورة واما في الجواب الثالث فلان ما ذكره في سورة
البقرة هو ان كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك
الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو ولما تعلق الاكل
بالدخول قيل في سورة البقرة فكلوا بالفاء ولما لم يتعلق الاكل بالسكون
قيل في سورة الاعراف وكلوا ولا يخفى انه يرد عليه منع عدم تعلق الاكل
بالسكون قال صاحب الكشاف في سورة الاعراف انهم اذا سكنوا القرية
فتسبب سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها
نعم لا فرق بين وكلوا وفكلوا فلا يتم الجواب المذكور واما في الجواب الرابع
فلانه تعالى وان قال في سورة الاعراف واذ قيل لكنه تعالى قال في السورتين
نغفر لكم واضاف الغفران الى نفسه تعالى فبحكم المقدمة القائلة بان اللايق
بالاضافة الى نفسه تعالى ان يذكر اللفظ الدال على الكثرة ينبغي ان يذكر في
السورتين لفظ الجمع الدال على الكثرة ولا شك ان رعاية جانب قوله
تعالى نغفر لكم اولى من رعاية جانب قوله تعالى واذ قيل لهم لتعلق الغفران
بالخطايا كما لا يخفى على العارف بالمزايا واما في الجواب الخامس فلانه تعالى وان
لم يسند الفعل في الاعراف الى نفسه لكنه مستند الى نفسه تعالى في نفس
الامر فينبغي ان يذكر الانعام الاعظم في السورتين واما في الجواب السادس
فلان القصة واحدة وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق

فعلى مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر قوله تع وقولوا حطة مقدما على
قوله تع ادخلوا الباب في السورتين واما في الجواب السابع فلان
القصة واحدة وان الواو لمطلق الجمع وقوله تع نغفر لكم خطاياكم في مقابلة
قوله تع وقولوا حطة سواء قدم او اخر وقوله تع وسنزيد المحسنين
في مقابلة قوله تع وادخلوا الباب سجدا سواء ذكر الواو او ترك واما
الجواب الثامن فلانه تع ذكر في سورة البقرة قبل قوله فبدل الذين
ظلموا ما يدل على التعظيم والتخصيص حيث قال وظللنا عليكم الغمام وانزلنا
عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم الاية بكافات
الخطاب وصيغة فعلى مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر لفظة منهم في سورة
ايضا والجواب الصحيح عن جميع هذه السوالات ما ذكره صاحب الكشاف
في سورة الاعراف من انه لا باس باختلاف العبارتين اذا لم يكن هناك
تناقض ولا تناقض بين قوله اسكنوا هذه القرية فتسبب سكناهم للاكل
منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها وسواء قدموا الحطة
على دخول الباب او اخروها فهم جامعون في الايجاد بينهما وترك ذكر الرغد
لا يناقض اثباته وقوله نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين موعد بشيئين
بالغفران وبالزيادة وطرح الواو لا يخل بذلك لانه استيناف مرتب
على تقدير قول القائل ماذا بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين وكذلك
زيادة منهم زيادة بيان وارسلنا وانزلنا ويظلمون ويفسقون من
واد واحد الى هنا كلامه

الفن الثاني في علم الحديث

نقل العالم الرباني
الامام الصغاني في مشارق الانوار من صحاح الاخبار عن الشيخ
البخاري عليه رحمة الباري عن ابي هريرة رض ان النبي صلعم قال من

قال من امن بالله ورسوله واقام الصلوة وصام رمضان كان حقا
على الله ان يدخله الجنة هاجر في سبيل الله او جلس في ارضه التي ولد فيها
قال افضل الشارحين مولانا الشيخ اكمل الدين انما لم يذكر الزكوة و
الحج لكونهما غير مفروضين وقت ورود الحديث كذا في بعض الشروح
ورد بان الراوي ابو هريرة رض واسلامه متاخر والجواب عنه يجوز
ان يكون راويا عن غيره فيكون مرسلا وارسال الصحابي مقبول
بالاجماع الى هنا كلامه اقول منشاء هذا الجواب الغفول عن اخر
الحديث لان قوله صلعم هاجر في سبيل الله او جلس في ارضه التي
ولد فيها جملة مستانفة جوابا عما يقال اهذا الجواب خاص في حق
من هاجر من المومنين ام عام في جميعهم والشيخ المذكور معترف
به فهذا يدل على ان الحديث صدر عن صدر بيت الولاية وبدر
سماء الرسالة بعد فتح مكة لان الهجرة قبله كانت فريضة على
كل مومن ليجتمعوا عند سيد المرسلين وخاتم النبيين فلما قوي
الاسلام بفتح مكة سقط فرضيتها وفتح مكة كان في السنة الثامنة
وفرضية الزكوة واكثر الواجبات كانت قبل هذه السنة على ما ذكره
المورخون فح لا مجال لان يقال ان الزكوة ليست بمفروضة وقت
ورود الحديث فلا يصح هذا الجواب والله اعلم بالصواب واما الحج فانما
فرض في السنة التاسعة وابو هريرة رض قد اسلم في عام خيبر سنة
سبع واما ما قيل من ان الحج فرض سنة خمس وست وهما رجح
من قول من قال سنة تسع مدفوع بان يقال ان الذي نزل في
سنة ست قوله تع واتموا الحج والعمرة لله وهو امر باتمام ما شرع

ما شرع فيه وليس فيه دلالة على الايجاب من غير شروع وانما وجب
بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية وهي نزلت في سنة تسع
كذا في تبيين الحقائق ثم قال الشيخ الشارح وقيل انما لم يذكرها استغناء
بذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات وذكر الصلوة التي هي ام العبادات
البدنية وعنوان الاسلام واورد عليه بذكر الصوم واجيب بانه ذكره
لشرفه بواسطة قهره عدو الله تعالى وهو النفس وفيه نظر لانا لا نم انه اشرف
من الصلوة لكونها حسنة في عينها وكونه واسطة اليها لما عرف في موضعه
انتهى اقول هذا النظر ليس بمتوجه اذ المجيب لم يقل ان الصوم ذكر لكونه اشرف
حتى يتوجه ان يقال لا نم انه اشرف من الصلوة بل قال انما ذكر لشرفه فحصل
الجواب انما ذكر الصلوة لكونها ام العبادات وذكر الصوم لشرفه ولا
خلل فيه لكن يرد على الجواب المذكور ذكر الصلوة لكونها فوق الصوم في
الشرف لما ذكره الامام ابو اليسر البزدوي في اصوله حيث قال في الاصل
في فروع الايمان الصلوة ثم الزكوة ثم الصوم ثم الحج ثم الجهاد نقل الامام
الصغاني عن الشيخين عن ابي بكرة رضه ان النبي صلعم قال ان الزمان
قد استدار كهيئة يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنى عشر
شهرا منها اربعة حرم ثلثة متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب
مضر الذي هو بين جمادى وشعبان وقال الشارح ابن الملك سبب
ذكره ان العرب كانوا يعتقدون تحريم الاشهر الحرم حتى لو لقي واحد
منهم قاتل ولده لم يتعرض له متمسكين في ذلك بملة ابراهيم الخليل لكنهم اذا
وقع لهم ضرورة في القتال بدلوا الاشهر الحرم الى غيرها لاستكراههم الحل اليها
بالكلية وامروا مناديا ينادي في القبائل الا انا نسأنا المحرم الى صفر اي

اي اخرنا عنوانه بذلك انا نحارب في المحرم ونترك الحرب بدله في صفر
واذا عرض لهم حاجة اخرى ينقلون المحرم من صفر الى ربيع الاول
وكانوا يؤخرون الحج من شهر الى شهر حتى وصل ذو الحجة الى موضعه عام
حجة الوداع فخطب رسول الله عم بعرفة فاعلم ان ذا الحجة وصل الى موضعه
فاجعلوا الحج فيه ولا تبدلوا شهرا بشهر كاهل الجاهلية اقول هذا الكلام
يدل على انه كلما وقعت لهم ضرورة القتال او حاجة اخرى ينقلون الاشهر
الحرم الى الاشهر الاخرى لا على الترتيب وليس كذلك وايضا لم يتبين
منه سبب تأخيرهم الحج من شهر الى شهر بل الحق ان سبب ذكره عم ان
العرب في الجاهلية كانت تستعمل شهور الاهلة وتحج عاشر ذي الحجة كما
رسمه ابراهيم عم ولاختلافه بحسب الفصول كما هو الان ارادوا ان
يقع دايما عند اعتدال الهواء وادراك الثمار والحبوب تسهيلا للفرقة
عليهم وذلك بقرب نزول الشمس الجدي فاضطروا الى جعل فصول سنتهم
القمرية موافقة لفصول السنة الشمسية بان كبسوا في كل سنتين او ثلث
شهرا واذ ذاك فيقع الحج دايما عند اعتدال الهواء والادراك وكان
يقوم في الموسم عند اقبال العرب من كل مكان خطيب فيحمد الله تعالى ويقول
انا النسي لكم في هذه السنة شهرا اي اواخر والشهر الزائد وهو الكبس
يسمى النسي لانه المؤخر والزائد مؤخر عن مكانه وكذا فعل في كل سنتين
او ثلث حتى يأتي حجكم وقت الادراك فيسمى المحرم ويجعله كبسا ثم بعد
انقضاء النوبة وانتهاء نوبة الكبس الى شهر كان يقع فيه الحج كان يقوم
خطيب في الموسم يتكلم بما اراد ثم يقول انا جعلنا الشهر الفلاني من السنة
الداخلة بما بعده وبينهم ان السنة قد تكرر فيها الشهر الحرام ان كان كذلك

اذ لا دارتهم النسي على جميع الشهور بالنوبة بيتكرر الاربعة الحرم
وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولاتصال الثلثة دون الرابع
قبل ثلثة منها سرد وواحد فرد وبحرم عليهم واحد برايه لمصلحتهم ويحل
الاخر فلما انتهت النوبة فى ايامه صلعم الى ذى الحجة وتم دور النسئ
على جميع الشهور حج فى تلك السنة وهى العاشرة من الهجرة لوقوع
الحج فيها عاشر ذى الحجة ولهذا لم يحج فى التاسع منها حين حج ابو بكر رض
بالناس لوقوعه فى عاشر ذى القعدة ثم خطب وقال فى جملة ما
خطب به الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
والارض يعنى رجوع الحج واسماء الشهور الى الوضع الاول ثم تلا قوله
تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الاية ومنع العرب
عن هذا الحساب فصار سنوهم وشهورهم دائرة فى الفصول الاربعة
والحج واقعا فى كل منها كما كان فى زمن ابرهيم عم كذا فى الاثار الباقية
عن القرون الخالية وفى القانون المسعودى لابى الريحان البيرونى
وفى التحفة الشاهية للعلامة الشيرازى نقل الامام الصغانى عن مسلم
عن عمر رض انه لما كان يوم خيبر قالوا فلان شهيد فقال النبى صلعم وفلان
شهيد حتى مروا على رجل فقالوا فلان شهيد فقال رسول الله صلعم
كلا انى رائيته فى النار فى بردة غلها ثم قال رسول الله صلعم يا ابن
الخطاب اذهب فناد فى الناس انه لا يدخله الجنة الا المؤمنون قال
الشيخ اكمل الدين قيل قوله عم انى رائيته فى النار فيه حجة لاهل السنة
على قولهم ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم وعلى ان بعض من يعذب
فى النار يدخلها ويعذب فيها قبل يوم القيمة وقال الشارح ابن الملك

15

الملك فيه تامل لان النصوص شاهدة على ان دخول النار حقيقة يكون
بعد الحشر فتحمل هذه الرواية على وجه التمثيل اشارة الى انه سيكون
كذلك كما مثل عم دخول بلال فى الجنة قبل موته نعم عذاب القبر حق
لكنه بنوع اخر لا بهذا الوجه اقول قد استدل فى الكتب الكلامية على اثبات
عذاب القبر بقوله تعالى فى قوم نوح عم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب وقوله تعالى فى ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا و
عشيا اى قبل القيمة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب وقد قال المفسرون ان عرضهم عليها احراقهم
بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به وبالجملة
النصوص ظاهرة فى دخول النار حقيقة قبل يوم القيمة فلا وجه لما ذكره
ونقل الامام الصغانى عن مسلم عن اسامة رض ان النبى صلعم قال يا اسامة
اقتلته بعد ما قال لا اله الا الله يعنى رجلا من الحرقات من جهينة قال لا
اله الا الله لما غشوه قال الراوى بعثنا رسول الله صلعم فى سرية فصبحنا
الحرقات من جهينة فادركت رجلا فقال لا اله الا الله فطعنته فمات
فوقع فى نفسى من ذلك شئ فذكرته للنبى عم فقال يا اسامة اقتلته
بعد ما قال لا اله الا الله قال الراوى قلت يا رسول الله انما قالها
خوفا من السلاح قال افلا شققت عن قلبه حتى ما تعلم اقالها عن قلبه
ام لا فما زال النبى صلعم يكررها تشديدا فى الانكار على قتله حتى تمنيت
انى قد اسلمت يومئذ فان قلت ان كان اسامة قتل كافرا فلم شدد عليه
وان قتل مؤمنا فلم لم يلزم عليه قود ولا دية لانه لم ينقل انه الزمه
قلت لم يكن هذا الرجل يحكموا عليه بالاسلام قبل الاقرار بنبوته صلعم

كما صرح به في الكتب الفقهية من ان الوثني الذي يجحد الباري تعالى او
المشرك اذا قال لا اله الا الله يحكم بالسلام وكذلك اذا قال اشهد ان
محمدا رسول الله لانه دليل على انتقاله عما كان عليه لانه ينكر الامرين فايهما
شهد كان دليلا على السلام حتى لو حمل مسلم عليه ليقتله فقال لا اله الا الله
او قال محمد رسول الله فعلى المسلم ان يكف عنه وان قال اردت به التعوذ لئلا
يقتلني لا يلتفت اليه لان الظاهر انه قصد به الاجابة الى ما طلب منه المسلم
واما الذي اقر بالتوحيد ولكن يجحد رسالة نبينا محمد صلعم اذا قال لا اله
الا الله لا يحكم بالسلام ما لم يشهد ان محمدا رسول الله واما الذي اقر بالتوحيد
والرسالة لا يحكم بالسلام بالشهادتين ما لم يتبرا عما كان عليه لان بعض
اهل الكتاب يزعمون ان محمدا رسول الله مبعوث الى العرب خاصة ٥
كاليهود والنصارى الذين بين ظهراني المسلمين ويستدلون بقوله
تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم والمراد بالاميين غير اهل الكتاب
فاذا قال احد منهم اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
لا يكون مسلما حتى يضم اليه التبري فان كان نصرانيا قال وانا بريء من
النصرانية وان كان يهوديا قال وانا بريء من اليهودية فحينئذ يكون مسلما
كذا في التتمة وايضا اذا لم يكن هذا الرجل محكوما عليه بالاسلام ولم يكن
محكوما عليه بالكفر ايضا فباي شيء يحكم عليه فالجواب المذكور لا يدفع
السوال المزبور فالصواب في الجواب ان يقال ان اسامة رض اخطا
في اجتهاده ان الايمان من خوف السلاح او استعاذة بين عاصم
للدم الذي كان مباحا والمخطي في اجتهاده لا يلزمه شيء كذا ذكره
الشيخ اكمل الدين وفي هذا الجواب اشارة الى ما ذكرناه من احتمال كون

كون هذا الرجل وثنيا او مشركا وكونه محكوما عليه بالاسلام قبل الاقرار
بنبوته عم فليتامل نقل الامام الصغاني عن الشيخين عن ابي هريرة رض
ان النبي صلعم قال قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاوحى
الله تعالى اليه ان قرصتك نملة احرقت امة من الامم تسبح قال الشارح م
ابن الملك الظاهر ان العتاب على النبي عم جرى لزيادة القتل على نملة
لدغته لا لنفس القتل او للاحراق لان قتل امة لا ذنب لها كان جائزا في
شريعته حتى توعد سليمان عم الهدهد فقال لاعذبنه عذابا شديدا
وجاز ضرب اعناق الخيل وسوقها اقول الظاهر ان العتاب على النبي عم
لقتل امة لا ذنب لها يؤيده ما روي في حديث اخر من انه مر نبي من
الانبياء بقرية او مدينة اهلكها الله تعالى اهلها فقال يا رب قد كان فيهم
صبيان ودواب ومن لم يقترف الذنب فاراد الله ان يريه العبرة في
ذلك فسلط عليه الحر حتى التجا الى ظل شجرة وعندها بيت النملة
فغلبته النوم فلما وجد لذة النوم لدغته فهذا النبي عم لما قال في
الامة التي اهلكها الله تعالى اهلها كان ذلك منه شبه الاعتراف على
ربه ولم يكن له ذلك وسال عما لا ينبغي له السوال منه ابتلاه الله تعالى
بالنملة التي عضته فاحرق قريتها فقال الله تعالى له فهلا نملة واحدة كانه
قال له انك عبد مامور منهي جنت عليك نملة واحدة فاحرقت امة
منها فكيف تعترض على مالك يفعل في ملكه ما يشاء ليكون ذلك زجرا
له عن مثل ما لقي به من الاعتراض وتاديبا فيما تعدى من طور العبودية
ولم يستسلم لله الملك القادر الجبار القاهر كذا ذكره الكلاباذي الا
انا اقول المختار عند الاشاعرة على ما ذكر في المواقف ان الانبياء عم

معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وان القصص
المنقولة عنهم لها محامل فالصواب ان لا يبحث عنها ولا يجترء باطلاق
النسيان عليهم كذا في شرح المواقف وجواز قتل ما لا ذنب لها في شرع
من الشرايع ليس بثابت واما توعد سليمان عم الهدهد فلذنبه و
هو غيبوبته بغير اذنه عم لما روي انه عم لما اتم بناء بيت المقدس تجهز
للحج فوافى الحرم واقام به ما شاء ثم توجه الى اليمن فخرج من مكة صباحا
فوافى صنعاء وقت الزوال فاعجبته نزاهة ارضها فنزل بها ليصلي ويتغدى
فلم يجد الماء وكان الهدهد دليله على الماء لما كان يرى الماء من تحت
الارض كما يرى احدكم كاسه بيده فينقر الارض ويعرف موضع الماء و
عمقه ثم يجيء الشياطين فيسلخونه كما يسلخ الاهاب ويستخرجون الماء فتفقده
ولم يجده وتوعده وروي انه وقعت نفحة من الشمس على راس سليمان فنظر
فاذا موضع الهدهد خال فدعى عريف الطير وهو النسر فساله عن الهدهد
فقال اصلح الله الملك ما ادري اين هو وما ارسلته الى موضع فغضب سليمان
وقال لاعذبنه عذابا شديدا كذا في العرائس للامام الثعلبي واما ضربه عم
اعناق الخيل وسوقها فانما هو للتقرب الى الله تعالى لا لمجرد الافناء والاهلاك
لما روي انه عم غزا دمشق ونصيبين واصاب الف فرس وقيل اصابها
ابوه من العمالقة فورثها منه فاستعرضها فلم يزل يعرض عليه حتى غربت
الشمس فغفل عن العصر او عن ورد كان له فاغتم لما فاته فاستردها
فعقرها تقربا لله تعالى كذا ذكره العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
ولئن سلمنا ان قتلها كان قتل ما لا ذنب لها لكن لا نم انه كان
جائزا في شريعته اذ لو كان الامر كذلك لما جازاه الله بسليمه ملكه اربعة

اربعة عشر يوما قال كعب كانت الافراس اربعة عشر فامر بضرب اعناقها
بالسيف فقتلها فسلبه الله تعالى ملكه اربعة عشر يوما لانه ظلم الخيل بقتلها
كذا في العرائس فهذا يدل على عدم جواز قتل ما لا ذنب لها في شريعته
لكن فيه نظر فان صاحب المواقف حمل المسح على مسح رؤوس الخيل واعناقها
اكراما وضعف حمله على قطعها على انا نقول ان الانبياء معصومون
وما نقل عنهم له محامل فالصواب ان لا يبحث عنها نقل الامام الصغاني في
عن الشيخين عن ابي هريرة رضي الله عنه قال كانت بنو اسرائيل يغتسلون
عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عم يغتسل وحده فقالوا
فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فقال فذهب مرة
يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه قال فجمع موسى باثره يقول ثوبي
حجر ثوبي حجر حتى نظرت بنو اسرائيل الى سوأة موسى فقالوا والله ما بموسى
من باس فقام الحجر حتى نظر قال فاخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا قال الشيخ
الشارح وفي الحديث اشارة الى ان الانبياء عم لا بد وان يكونوا اكملاء
في الخلق والخلق لا يكون فيهم نقص ولا يعتبر بالطارئ كعمى يعقوب وابتلاء
ايوب وقد حذا حذوه ابن الملك اقول فعلى هذا يحتمل ما ذكره الشارحان
المذكوران في شرح قوله عم اراني ليلة عند الكعبة الحديث من ان عيسى
انما سمي مسيحا لانه ممسوح اسفل القدمين لا اخمص له فليتامل ثم ههنا كلام
اخر وهو ان في الحديث اشارة الى كونهم متبرئين عن النقص الطاري
لانهم نسبوه الى الادرة ولا يخفى انها من الامراض الطارية كما بين في الكتب
الطبية وايضا قد ذكر في شرح المقاصد ان السلامة من العيوب المنفرة
كالبرص والجذام من الشروط النبوة ولا يخفى انه يقتضي كونهم متبرئين

العاري

عن النقص لكنه يشكل بعمى يعقوب وابتلاء ايوب والعقدة التي كانت
في لسان موسى عم   الامام الصغاني عن الشيخ البخاري عن ابن
عمر رض ان النبي صلعم قال رايت امراة سوداء ثائرة الراس خرجت من
المدينة حتى نزلت مهيعة فتاولتها ان وباء المدينة نقل الى مهيعة قال الشارح
الفاضل مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء وهو مفعلة من التهيع
وهو الانبساط وهي الجحفة ميقات اهل الشام وهي موضع شديد الوخم
قال الاصمعي لم يولد احد فيه فعاش الى ان يحتلم الا ان يرتحل منه اقول
اذا لم يعش احد فيه الى ان يحتلم فلا تتصور الولادة فيه فحينئذ لا يصح
قوله لم يولد احد فيه لجواز ما يجيء الاشخاص اليه من الخارج وتوالدها فيه
مستبعد جدا لانه اذا لم يقدر من ولد فيه على السكنى فيه فاني يسكن فيه
من جاء اليه من الخارج **الفن الثالث علم الكلام قال** الفاضل
الطوسي في تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد وقال شمس الدين
الاصفهاني في شرحه لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد
وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب
وذلك يتوقف على النبوة والرسالة والامامة وهما يتوقفان على اثبات
الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي الجوهر والعرض وجميع
ذلك يتوقف على الامور العامة التي هي مشتملة على بيان مباديها
لا جرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة
والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع
في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد وقال السيد المحقق
وسند المدققين قوله لما كان علم الكلام باحثا عن الامور يعلم منها المعاد

المعاد اعترض عليه بان ما ذكره يدل على ان المعاد مطلوب بذاته في هذا
الفن وان ما عداه مطلوب بالعرض بل فيه دلالة وليس كذلك ورد
بمنع دلالته على ان ما عداه مطلوب فيه بالعرض بل فيه دلالة على كونه
مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث عما يتوقف عليه
العلم بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه يكون من مسائله المقصودة
فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبا فيه بالذات من هذه الحيثية و
مطلوبا فيه ايضا بالعرض من جهة اخرى وهي توقف مسائل المعاد عليه
ولا محذور فيه وهو مردود بان مقصود المعترض دلالة ما ذكره في الشرح
على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى من بين مسائل الكلام هي مباحث
المعاد وليس كذلك فان مباحث المبدا اولى بذلك ومنع هذا نوع
مكابرة قال الاولى ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن معرفة الصانع بصفاته
الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتميز من سائرها بمزيد بحث
فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من يدعي وجوب كون الامام
منصوصا عليه من عند الله تعالى كما سياتي وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد
لكل من هذه الثلثة مقصد على حدة ورتبت هذه المقاصد الاربع على حسب
توقف بعضها على بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا على الحدث الذي
هو الجوهر والعرض وكان الكل متوقفا على الامور العامة كما ذكره حصل هناك
مقصدان اخران فانحصرت المقاصد في ستة وتبين وجه ترتيبها وقال بعض
الفضلاء قوله قال الاولى ان يقال المقصود الاصلي لم يدل على ان المقصود
من المقاصد الثلثة الاخيرة معرفة الصانع ببعض صفاته الفعلية كارسال
الرسل ونصب الائمة وحشر الاجساد كما ان المقصود الاصلي معرفته بصفاته

الدلالة

الذاتية وبعض صفاته الفعلية وان العقيدة الدينية التي وضعت تلك
المقاصد لبيانها ان الله تعالى مرسل للرسل وناصب للائمة وحاشر للاجساد
وهو ليس بظاهر من تلك المقاصد موضوعاتها ومحمولاتها بل الظاهر ان
المقصود معرفة النبي واحواله ومعرفة الائمة بكونها اماما ومعرفة الاجساد
بكونها محشورة وان العقيدة الدينية الحكم بتلك الاحوال على تلك
الموضوعات وان الاحوال المبحوث عنها في تلك المقاصد ليس الا مثل
الاحوال المبحوث عنها في المقصد الثاني الا انها افردت عنها لتميزها عنها
بالتوقف على السمع ولذلك عدها بعضهم من احوال الممكن التي يتوقف
اثباتها على السمع اقول قد ذكر المص في المقصد الرابع وان البعثة واجبة
على الله تعالى لاشتمالها على اللطف على التكاليف العقلية وفي المقصد الخامس
ان الامام لطف فيجب النصب على الله تعالى تحصيلا للغرض وفي المقصد
السادس ان وجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث و
لا يخفى ان هذه المذكورات ليست الا ابحاثا عن كونه تعالى مرسلا للرسل و
ناصبا للائمة وحاشرا للاجساد فكيف يصح ان يقال وهو ليس بظاهر من
تلك المقاصد موضوعاتها ومحمولاتها وقال الفاضل الشريف في شرح
المواقف ان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول
في المقدمات او لا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيها عما لا يختص بواحد من
الاقسام التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص
فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض
او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب
تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس

العلته

السادس في السمعيات او لا باعتباره فهو الموقف الخامس في الالهيات
الى هنا كلامه ولا شك انه ايضا ظاهر في ان المقصود من هذه المقاصد ان
الله تعالى مرسل للرسل وناصب الائمة وحاشر الاجساد قال سيد المحققين
وسند المدققين قوله وذلك يتوقف على النبوة والامامة اورد عليه ان
توقف العلم بمباحث المعاد على الامامة ممنوع اذ يكفينا في العلم بها ما نقل
الينا من اقوال النبي عم فيها الا على مذهب من يزعم ان الامام حافظ للدين
عن التبديل وانه لا وثوق بما نقله غيره لاحتمال التغير خصوصا على طول الزمان
وقال بعض الفضلاء لا يقال التوقف مذهب المص فاستقام الكلام على مذهبه
لانا نقول المفهوم من كلام الشارح التوقف بحسب نفس الامر كما في سائر
ما ذكره من التوقفات اقول الظاهر التوقف على مذهب المص لا التوقف
بحسب نفس الامر اذ الكلام في بيان ترتيب المص كتابه على ستة مقاصد
الفاضل الشريف قوله وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض
فيل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا على حدوثهما فقط واما سائر مباحثهما
وهو اكثر مباحث ذلك المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان
يقال ان ذكر سائر المباحث هناك استطرادي وانت تعلم ان الضمير في
قوله وهو يتوقف راجع الى اثبات الصانع وصفاته وقد يستدل بغير الحدوث
على الصفات كالاستدلال بالاحكام على العلم اقول مراد الشارح بيان توقف
اثبات الصانع وصفاته على مباحث الجوهر والعرض وجعلها مقصدا من
مقاصد الكتاب لكن عبر عن الموقوف عليه بالمحدث دون الممكن لان ما يتوقف
عليه اثبات الصانع وصفاته هو الموجود من الجوهر والعرض كما يعلم ذلك
في المقصد الثالث ولا شك ان اللفظ المطابق للموجود منهما هو لفظ المحدث

لان معنى المحدث هو المخرج من العدم الى الوجود دون الممكن فانه هو الذى
يتساوى طرف وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته سواء كان موجودا او معدوما
فح لا تبجه القيل والقال كما لا يخفى على من تأمل فى المقال قال مولانا علاء الدين
القوشچى فى شرح التجريد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى علم الكلام
هو العلم باحوال المبداء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل اثباتها العقل بل
يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى صلعم
بالاتفاق والامام ايضا عند البعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من
البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باعور عامة او غيرها
لا جرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر
والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى
الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر وقال الفاضل الشهير بصدر
الحسينى قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل لا يستقل باكثر احوال
المعاد وان كان يستقل ببعضها كتبيل اللذة والالم بعد خراب البدن و
لذلك ذهب اليه الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان كان
لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال
واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل به العقل لكان اظهر و
قال الفاضل جلال الدين الدوانى الظاهر ان مراده المعاد الجسمانى فانه المقصد
الخاص بعلم الكلام والمعمع الوثقى فيه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق
اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله ثم قال الصدر الحسينى
وفيه بحث اما اولا فلانه لا يشتبه على احد ان المراد بالمعاد ههنا هو
المعاد المبحوث عنه فى الكتاب الذى يكون الكلام فى ترتيب اجزائه وهو

وهو اعم من المعاد الجسمانى وغيره كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة
المتن بقوله والحكمة تقتضى البعث والضرورة قاضية بثبوت المعاد الجسمانى
من دين محمد عم واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص
بعلم الكلام تقتضى ان لا يكون غيره من مسائل الكلام بل من مسائل كل علم
من حيث هو مسئلة مقصد خاص به لا يكون مسئلة لعلم اخر من هذه
الحيثية ثم قال الفاضل الدوانى فى البحث بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان
المبحوث عنه فى الكتاب اعم من الجسمانى ولا نسلم ان عبارة الشرح مصرحة به
فان الشارح اشار ههنا من عند نفسه الى المعاد الروحانى استطرادا ولم يدع
ان ذلك مذكور فى المتن ولا نسلم ان عبارة المتن مشعر به فان قوله و
الحكمة تقتضى البعث من المبادى كقوله فى اول المبحث حكم المثلين واحد وذكر
الشئ على سبيل المبدائية فى بحث لا يكون بحثا عنه فى ذلك الفصل وكانه قال
الحكمة يقتضى البعث لتحقق المكافات فيجب على الله كما هو زعمه والضرورة قاضية
بثبوت هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا فى ضمنه وبحصله ان اصل
المعاد ثابت بالدليل العقلى وخصوص الجسمانى بالضرورة من الدين فيكون المعاد
الروحانى مسكوتا عنه اذ لم يثبت بما ذكره اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة على
ان الحكمة تقتضى البعث الروحانى كما لا يخفى بل على البعث المطلق واذا تحقق
المطلق فى هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه فى ضمن القسم الاخر
ثم ما ذكره من انه لو قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان احوال
المعاد الجسمانى اكثر من احوال المعاد الروحانى وهو غير ظاهر بل فى حيز المنع واما
ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله لانه المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو
بالنسبة الى المعاد الروحانى لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مقصدا

[margin: تبيل به]

[margin: فامنی هذا القسم]

خاصا به بحسب الذات بل من المسائل المشتركة بين العلمين ثم قال صدر الحسيني
وفيه بحث اذ يكفي شاهدا على ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من المعاد الجسماني
قول المص والحكمة تقتضي وجوب البعث فان المراد بالبعث هناك اعم من الجسماني
كما اعترف به واما ان ذكر هذه المسئلة من مسائل المعاد في مقصد ليس بواسطة
كونها من مسائل هذا المقصد بل على سبيل المبدائية قياسا على ذكر مسئلة من غير
هذا المقصد فيه فمما لا يقول به من يستحق ان يصغى اليه واما منع كون عبارة الشرح
مصرحة بما هو مذكور فيه صريحا مستندا بان الشارح ذكره من عند نفسه
فخارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره الشارح من عند نفسه من عبارة
الشرح ايضا واما قوله ثم ما ذكره من انه لو قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر
انما يظهر اذا علم ان احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني ففيه
التباس اذ الاظهرية المذكورة على ما ذكر المحشي مبنية على ان يكون ما لا يستقل
به العقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل به منها وذلك ظاهر على العارف
بها لا على ان يكون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني
كما حسبه ثم منع ذلك ولو كان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص
بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني لدل الكلام على ان المعاد الروحاني
من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه لو فرض انه من مسائل
الكلام لم يدل على انه ليس من مسائل الكلام وهما متنافيان ثم ما ادعاه
من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في
الشفاء بان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي م عن التعرض له
وروحاني ونحن نثبته وقد اثبت الحشر الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق
لا يسع ذكره في هذا المقام اقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يخفى على اولي الالباب

الباب ان المبحوث عنه في الكلام الكتاب ليس اعم من المعاد الجسماني
والفاضل الدواني لم يعترف بعمومه بل حمله على البعث المطلق والفرق بين
العام والمطلق ظاهر واما قوله واما ان ذكر هذه المسئلة من مسائل المعاد في
م فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه واما ثانيا فلان الفاضل الدواني لم ينكر كون
ما ذكره الشارح عبارة الشرح حتى يتجه عليه انه خارج عن قانون التوجيه
بل مراده انا لا نسلم ان عبارة الشرح مصرحة بكون المبحوث عنه في الكتاب
اعم من الجسماني ولا يخفى ان الامر كذلك فلا يرد ما ذكره واما ثالثا فلان المراد
من المعاد ما هو اعم من الجسماني والروحاني على ما صرح به في اول كلامه ولا يخفى ان
كون ما لا يستقل به العقل في حيز المنع ايضا واما رابعا فلان مراد الفاضل
الدواني بقوله الحصر انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني ان المعاد الجسماني
مقصد خاص بعلم الكلام والمعاد الروحاني ليس من مقاصده بل مبادي عليه ه
قوله لانه لو فرض كون ذلك من مسائل الكلام لم فلا منافاة بين قوليه ه
فليتامل واما خامسا فلانه لا يلزم من ذكر الشيخ في كتابه المعاد الجسماني كونه ه
من المسائل الحكمية اذ لا يتيسر اثباته على قانون الحكمة في زعمهم الا يرى ان ه
الشيخ قد انكره في كتاب المعاد وبالغ في مناقضة القائلين بالمعاد للبدن ه
وحده او للنفس والبدن جميعا الا انه لما اراد ان يجمع بين الشريعة
والحكمة قال في الهيات الشفا والنجاة يجب ان يعلم ان المعاد منه ما
هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلوم
لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا
محمد صلعم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك

بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر
عن تصويرهما الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في
اصابة هذه السعادة البدنية اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة
البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في
جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول وعلى ما نصفه عن قريب
فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية
مفروغ منها في الشرع الى هنا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان اثباته للمعاد
الجسماني انما هو من جهة الشريعة لا من جهة الحكمة فان التمسك بالدليل
النقلي ليس من وظائف الفلسفة وقال الامام الرازي في الاربعين
اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بالمعاد الروحاني والجسماني لانهم ارادوا ان
يجمعوا بين الشريعة والحكمة فقد حصل بما قررناه ان اثبات المعاد الجسماني
من المسائل المختصة بعلم الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي الكلام في
الحصر المستفاد من قول الشيخ ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة اذ الامام استدل في الاربعين على جواز المعاد الجسماني
ووقوعه بالدلائل العقلية لا يسع ذكرها هذا المقام ثم نقول قال بعض الفضلاء
لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني لان النفوس لو كانت غير متناهية
على ما هو مقتضى القول بقدم العالم امتنع الحشر الجسماني عليهم لانه لا بد في حشرهم
جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد
متناهية وقال المولى المحقق والنحرير المدقق وليس الامر كما توهم فان حشر
الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين

المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب
لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات
الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه
الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به من شرائط
الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في التجريد حيث قال والسمع دل
عليه ويتأول في المكلف بالتفرق وقال الشارح يعني لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء وفي تلخيص المحصل ايضا حيث قال وقال
القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ونبه الآمدي ايضا في كلامه المنقول عن ابكار الافكار حيث قرر الكلام
في اعادة المكلفين والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم ولا خفاء في ان
عدم تناهي جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم فلا يلزم
من القولين المنقولين انكار ما هو ضروري في الدين في هذه المسألة
اقول لا يخفى على تقدير قدم العالم لا يمكن تناهي افراد المكلفين ولو وجد
في الاف سنين مكلف واحد فيمتنع الحشر الجسماني عليهم اللهم الا ان يقال
بوجود المكلفين وانقراضهم في ازمنة معدودة واوقات محدودة و
قد فسر المكلف بمن بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم فيلزم ان لا يوجد في سائر الازمنة
والاوقات الا الصبيان والمجانين او الاشخاص الذين خلوا عن النبي
والشريعة والكل باطل اما الاول فلانه ينقطع التوالد والتناسل فينتهي
جميع افراد البشر وقد فرض انه غير متناه واما الآخران فلانهما مخالفان
للقواعد الحكمية اما الاول فلان الاصل في خلقة كل نوع السلامة عن

الاوقات بل كونه على الوجه الابلغ في الامكان كيف وكون العناية
الازلية التي هي عبارة عن علمه تعالى بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود
حتى يكون واقعا على الوجه الانفع الاكمل سببا لوجود كل شيء على ابلغ
ما يمكن فيه من النظام يابى عن ان يكون العالم مشحونا بالمجانين واما الله
علاان الحكما كما قالوا بقدم العالم كذلك قالوا بوجوب وجود النبي عم و
الشريعة في جميع الاوقات والازمنة لبقاء نوع الانسان مع تمادي
الدهور والازمان صرح به المحقق الطوسي في شرحه للاشارات حيث
قال ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو
موجود في جميع الاوقات والازمنة ومن اراد التفصيل في ذلك فعليه
بمراجعة كتاب الشفاء والاشارات وشرحها ونحن نستدل ايضا على
امتناع الجمع بين القول بقدم العالم والقول بالحشر الجسماني بان نقول لا
لاشك ان حشر جميع افراد البشر لا يمكن الا بان ينقطع وجود جميع الافراد
ثم يحشر وعلى تقدير قدم العالم لا ينقطع وجود الافراد حتى يمكن حشرهم جميعا
فامتنع الجمع بينهما فالقول بقدم العالم باطل والقول بالمعاد الجسماني حق
لما ورد في مواضع من قران المجيد المصرح به بحيث لا يقبل التاويل اصلا
وحمل النصوص على ظواهرها واجب والتجاوز عن هذا المنهج غي وضلال
والتزام طريق اهل الكمال رزقني الله تعالى الاعتصام بهذه العروة الوثقى
وثبتنا على نهج الاستقامة والهدى بحرمة محمد المصطفى واله وصحبه نجوم
الهدى ومصابيح الدجى قال السيد السند في حواشي شرح التجريد
واقل ما يتركب منه الجسم عند المعتزلة اربعة اجزاء وقيل ستة لحصول من
مركب سطحين كل منهما ثلثة وقيل ثمانية لوجود تركب كل من السطحين

الانفع

اس المكعب

من السطحين من اربعة وقال بعض الفضلاء عرف المعتزلة الجسم بانه
الطويل العريض العميق وبعد اتفاقهم على هذا الحد اختلفوا في اقل ما
يتركب منه الجسم فقال الجبائي ثمانية اجزاء لوجوب تركب كل من السطحين
من اربعة وقال بعض الفضلاء بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع الجزءان
الاخران على حد جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة
الاولى فيحصل العمق فعلى هذا يكون الجسم مركبا من سطحين وكل منهما مركب
من خطين كل منهما من جزئين وقال العلاف ستة اجزاء بان يوضع ثلثة
على ثلثة وقال ان الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من ثلثة اجزاء
وقال محققوهم اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما في سمت
اخر جزء ثالث وفوق احد الثلث جزء اخر وانما لم يتعرض لوضع
الثلثة على وضع المثلث والرابع في ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان
جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ما بين اقول
هذا مع كونه منتحلا من شرح المقاصد غير صحيح في نفسه اذ المكعب على ما ذكر
في الكتب الهندسية والحسابية هو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات
متساوية ولا يخفى على المتدرب عدم الشكل المذكور من الوضع المزبور
ثم انه جواز ذلك في حيز المنع لاستلزامه الانقسام لكانت الاوضاع
الباقية في حيز المنع لاستلزامها الانقسام ايضا فلا وجه لتخصيص القول
بالانقسام بهذا الوضع المشعر بعدم الانقسام في ساير الاوضاع كما لا يخفى
والحق ان جميع الاوضاع المذكورة لا يستلزم الانقسام عندهم بل
عند جميع المتكلمين لان تركب الجسم عندهم من الجواهر الفردة وهو لا
يتحقق الا بالتلاقي فلو كان التلاقي مستلزما للانقسام لزم عدم تركب

لحصول

لو كان

الجسم من الجواهر المفردة **قال** صاحب المواقف قال القاضي ان عيسى عم
كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه
لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شفقة الى اوانه ولم يظهر الدعوة
بعد ان تكلم بها الى التكامل فيه شرائطها وقال الفاضل الشريف وبلغ اربعين
سنة اقول اتفق المورخون على ان الله تعالى ارسل عيسى عم وهو ابن
ثلثين سنة ورفعه الله تعالى وله ثلث وثلثون سنة فقوله وبلغ
اربعين سنة ليس بصحيح وبهذا ظهر فساد ما نقله الامام البيضاوي
وصاحب الكشاف في سورة الاحقاف من انه لم يبعث نبي قط
الا بعد اربعين سنة وايضا المنقول المزبور منقوض بيحيى عم فانه بعث
صغيرا وقال قتادة في قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا ابن ثلث سنين
ثم ان الامام الرازي قال في تفسير قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا ان المراد
بالحكم النبوة فان الله تعالى احكم عقله في صباه واوحى اليه وذلك لان
الله تعالى بعث يحيى وعيسى عم وهما صبيان كما بعث موسى ومحمدا عم وقد بلغا
الاشد انتهى ولا يخفى انه لم يصب في قوله ان عيسى بعث صبيا لما ذكرنا
انه بعث وله ثلثون سنة **الفن الرابع علم اصول الفقه** **قال**
صدر الشريعة والاسلام اعلى الله تعالى درجته في دار السلام في التنقيح
الباب الثاني في افادة الحكم الشرعي اللفظ المفيد له اما خبر او انشاء
وقال العلامة التفتازاني حلل الله الفردوس له المعاني في التلويح الظاهر
ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد
لمطلق الحكم وقال الفاضل المحشي يعني ان عروض القسمة الى الخبر والانشاء
والانشاء للفظ ليس باعتبار افادته الحكم الشرعي بل باعتبار افادته الحكم
المطلق فكان الانسب ايرادهما في الباب الاول كالاقسام المذكورة هناك
وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا حتى يرد ان الكلام في الخبر والانشاء
الواقعين في الكتاب ولا بد ان يفيد كل منهما حكما شرعيا اقول لا شك
ان عروض القسمة اليهما ليس باعتبار افادته الحكم الشرعي اذ الكلام
في تقسيم لفظ الكتاب لا في تقسيم اللفظ المطلق وقد صرح به المص حيث
قال في اوائل الكتاب ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول
في افادة المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي وبهذا تبين الخلل في كلامه
الفاضل المحشي من وجه اخر وهو انه يشعر بان عروض القسمة الى الاه
الاقسام المذكورة في الباب الاول باعتبار افادته الحكم المطلق وه
ليس كذلك بل باعتبار افادته المعنى كما ذكره المص بقي ههنا شيء وهو ان
كلام العلامة التفتازاني يدل على ان الانشاء يفيد الحكم وليس كذلك
كما لا يخفى اللهم الا ان يريد بالحكم المعنى فليتامل **قال** مولانا صدر الشريعة
الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسياقي واما قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عم فالقول مراد اجماعا فلا
فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد اقول ذكر
صاحب الكشاف ان الضمير في امره راجع الى الله تعالى او للرسول صلعم
والمعنى عن طاعته وامره ودينه ولا يخفى ان الضمير في طاعته ودينه

يحتمل ان يرجع الى الله اى المعرض عن طاعة الله ودين الله وقد عرفوا الدين بانه
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ولا
شك ان الوضع فعل فيمكن حمل الامر على الفعل على تقدير رجوع الضمير الى الله
تعالى ثم ان دعوى الاجماع في محل النزاع مما لا يليق بالاستماع قال مولانا
صدر الشريعة موجب الامر الوجوب عند اكثرهم بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير
فيكون المامور به واجبا وليس على تارك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
قال العلامة التفتازاني لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر
بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما
وهو ممنوع بل مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا
القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر
عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود
فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعي
ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن
والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق
الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها
الوعيد والتهديد ونقل الفاضل المحشي اعتراضا على قول العلامة التفتازاني
وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بانه لا يلزم من هذا كونه للايجاب
لجواز ان يكون للتهديد ثم رده بقوله وليس بشيء اذ بعد تسليم

تسليم كون التهديد معنى حقيقيا للامر لا معنى له ههنا اصلا لان المهدد
عنه مدلول جوهر اللفظ كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والحذر عن مخالفة
الامر ليس مما يهدد عنه بل عدمه اقول فيه بحث لانا لا نم لزوم كون
المهدد عنه جوهر اللفظ للتهديد وما ذكره استدلال بالمثال الجزئي وهو
ليس بمقبول والمختار عند العلامة التفتازاني حمل هذا الامر على التهديد
كما صرح به من ان الاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على
مخالفة الامر فالصواب في الجواب عن هذا الاعتراض ان يقال وعلى
تقدير كونه للتهديد يثبت المدعي كما صرح به من ان الاقرب ان يقال
المفهوم من الاية التهديد وقال الفاضل المحشي لفظ امره بالجر على الحكاية
وهو جواب عن منع عمومه اي هذا اللفظ الواقع في الاية عام لا مطلق
ولا يحتاج ان تخصيص من عمومه امر قصد به غير الوجوب بمعونة القرائن
لان العموم اللازم انما هو بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكر مجاز
اقول فيه بحث ظاهر وهو انه لم يثبت بعد كون الامر في غير الوجوب مجازا
فلا وجه لهذا الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان الفاضل المحشي
اعترض على قول العلامة التفتازاني وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب
بقوله فيه بحث لان المطلق في المدعي بمعنى المطلق عن القرينة والمطلق في
التقدير ليس بهذا المعنى فكيف يثبت المدعي على ذلك التقدير اقول يمكن
دفعه بان يقال لا مباينة بين المطلقين لان المطلق في التقدير بمعنى البعض
ولا شك انه يصح ان يقال ان الامر المطلق عن القرينة بعض من الاوامر
وان بعض الاوامر مطلق عن القرينة وفي تعبير العلامة التفتازاني عن
هذين المعنيين بلفظ المطلق لطف وقد غفل عنه الفاضل المحشي فاعترض

عليه فكيف يلتبس قال صاحب التوضيح قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقال صاحب
التلويح ان الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق
النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من
امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط
مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى بوقوع في سياق النفي ثم لا بد ههنا
من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء
قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه او فعلا كما في قوله
تعالى فقضيهن سبع سماوات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان
الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق
الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان
المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى
واذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى
لنفي خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء
وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته فح تثبت الخيرة وعلى
تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون
الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر
ان المراد بالامر من قوله تعالى من امرهم وهو القول المخصوص اما بمعنى المصدر
او نفس الصيغة سواء جعل امرا انتصابا على المصدر او نفس الصيغة سواء جعل

جعل امرا انتصابا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر
بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاء زيد راكبا فاعجبني ركوبه الى هنا كلامه اقول و
ايضا ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى كما لا يخفى قوله لانه لو اريد فعل فعلا
اقول لا وجه لهذا التصوير بعد تعيين كون القضاء ههنا بمعنى الحكم وكان ينبغي
على مقتضى التعيين المذكور ان يقال لانه لو اريد حكم فعلا فلا معنى لهذا الكلام
كما لا يخفى على ذوي الافهام اللهم الا ان يقال انه تصوير مع قطع النظر عن
التعيين المذكور قوله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه قال الفاضل المحشي
رد عليه بان له معنى صحيحا اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين والامر كذلك
في سبب النزول فان اهل التفسير قالوا الامر فيه هو خطبة زينب لزيد بن
حارثة فانها نزلت في شأن زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبي صلعم
لزيد ويمكن ان يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وبعد
تقييد الفعل بالمؤمنين لا معنى لنفي الخيرة في اكثر الافعال المتعلقة بهم اذ بعد
صدور الفعل كاماتة ولد زيد مثلا لا يتصور الخيرة حتى تنفى نعم يتصور في
الخطبة باعتبار حكمها فليفهم اقول في كل من الرد والدفع بحث اما في الرد
فلان الخطبة هي القول لا الفعل صرح به ابو البقاء حيث قال عند قوله تعالى
ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ان الخطبة بالكسر خطاب
المرأة في التزويج وهي مصدر مضاف الى المفعول والتقدير من خطبتكم
وقال الجوهري خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وخطبت على المنبر خطبة
بالضم وخطبت المرأة خطبة بالكسر واختطبت ايضا فيهما واما في
الدفع من الوجهين الاول ان اماتة زيد مثلا فعل لا يتصور اسناده
الى غير الله تعالى ولا شك ان مثل هذا الفعل قد خرج من اول الامر بقوله

ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول بالى بهذا المعنى الكان النهي لا يقتضي
وجود المنفي الابري ان الاصوليين حين ورد الاعتراض على قولهم ان
النهي عندهم يقتضي وجود المنهي عنه بالنهي عن النكاح بغير الشهود قالوا
انه نفي لا نهي فكان ذلك اخبارا عن عدمه لقوله عم لا صلوة الا بطهارة
وقوله لا رجل في الدار كذا في الكشف فلا وجه لقوله لا تتصور الخيرة حتى تنفى
قوله الجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح تثبت الخيرة اقول
فيه تامل بان بهذا الاحتمال باقي اذا اريد بالامر الصيغة اذ لم يثبت بعد كون
الصيغة للوجوب قوله يثبت الدعوى قال الفاضل المحشي اعترض بانه يثبت
لكن لا بطريق المذكور وهو كون المراد من الامر القول ومثله يعد عند اهل
المناظرة انقطاعا مردود او الامر فيه هين فان اصل المقصود اذا ثبت
ولو بطريق اخر لم يضر فوات الطريق الاول ومثله يعد نقلة وهو المقبول
الا يرى الى قول الخليل عم بعد ان احتج بقوله ربي الذي يحيي ويميت وقول
نمرود انا احيي واميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من
المغرب اقول ان الاعتراض حق وفساد الجواب الذي ذكره بقوله والامر
فيه هين ظ بين لان هذا الطريق هو الطريق الفاسد من طرق الانتقالات
وقول الخليل ليس من هذا القبيل لان حجته الاولى كان لازمة الا يرى انه
عارض بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتأملون حقائق المعاني فخاف الخليل الاشتباه و
الالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه
كذا في الكتب الاصول كما لا يخفى على الفحول ثم قال الفاضل المحشي واعترض
عليه ايضا بانا لا نسلم ثبوت المدعى من كون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة

الخيرة وانما يثبت لو كان ورود صيغة الامر مطلقا حكما بالفعل فمن يمنع كونه
للوجوب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكما بالفعل مطلقا سواء
تعلق بوجوبه او اباحته مكابرة اقول هذا الدفع مدفوع بان يقال ان الاطلاق
في كلام المعترض قيد للورود ومحصل الاعتراض انه انما يثبت المدعى لو كان و
ورود صيغة الامر مطلقا عن القرائن حكما بوجوب الفعل فمن منع كونه للوجوب
كيف يسلم ذلك الفاضل المحشي حمل كونه قيدا للفعل وبنى دفعه عليه واين احدهما

الفن الخامس في الفقه وهو قسمان احدهما ما يتعلق بحالة الحيوة وثانيهما
ما يتعلق بحالة الممات وهو علم الفرائض ونحن نريد ان نذكر نبذا من القسم
الاول **قال** صاحب الهداية كتاب الايمان وقال الشيخ الامام الشارح ابن
الهمام ومفهومه اللغوي جملة اولى انشائية صريحة الجزئين يؤكد بها جملة
بعدها خبرية وترك لفظ اولى يصيره غير مانع لدخول نحو زيد قائم زيد قائم وهو
على عكسه فان الاولى هي المؤكدة بالثانية من التوكيد اللفظي وجملة اعم من
الفعلية كحلفت بالله لافعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كلعلي عهد الله
او مؤخرة نحو لعمرك لافعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بجزئها وبه والله
وبالله فان الحرف جعل عوضا من الفعل اقول فيه بحث من وجهين الاول
انه ترك لفظ اولى لا يصيره غير مانع لخروج نحو زيد قائم زيد قائم بقوله انشائية
فترك لفظ اولى اولى كما لا يخفى الثاني انه لا وجه لقوله ان نحو لعمرك لافعلن
مثال لغير المصرح بجزئها بعد ما قال في التعريف جزئين فليتأمل ثم اختلف
في مفهومه الاصطلاحي فقال بعضهم انه عقد قوي به عزم الحالف على الفعل
او الترك وقال بعضهم هو تقوية الخبر بذكر اسم الله تعالى او التعليق اقول لاشك
ان تعريف الطائفة الاولى لا يتناول يمين الغموس واللغو فلعلهم ذهبوا

كصاحب صدر الشريعة وصاحب الدرر والغرر وصاحب الاصلاح والايضاح منه

الى ان اللائق ان تعريف اليمين الحقيقة وهي المنعقدة واما اليمين الغموس
واللغو فليستا بيمين على الحقيقة على ما صرحوا به لكن هذا التعريف غير ملائم لكلام
المص لانه قال الايمان ثلثة اضرب فتبادر الى الذهن ان اليمين المنقسمة
الى هذه الاقسام هي التي عرفت ههنا وليس كذلك بل المنقسمة اليها انما هي
اليمين المطلقة كما لا يخفى واما تعريف الطائفة الثانية فلا شك انه يتناول
الانواع الثلثة فهم ذهبوا الى ان الاولى ان تعريف اليمين التي اعتبرها
الشرع ورتب عليها الاحكام والمراد بترتيب الاحكام عليها ترتب المؤاخذة
الاخروية على الغموس وعدمها على اللغو والكفارة على المنعقدة ثم ان بعض
الفضلاء تردد في عطف عبارة او التعليق الواقعة في التعريف الخ فقال
يحتمل ان يكون معطوفا على قوله بذكر فتوجيهه ان مثل ان فعلت فكذا
تقوية للفعل وهو جزء ويحتمل ان يكون معطوفا على التقوية فلا حاجة
الى التوجيه السابق لكن الاول اولى لانه مناسب للمعنى اللغوي وهو
القوة كما لا يخفى اقول ليس هذا موضع التردد اذ الظاهر انها معطوفة على
التقوية لما ذكر في الكافي والتبيين من ان اليمين بغير الله تعالى هو تعليق
الجزاء بالشرط كان دخلت الدار فانت طالق او فانت حر ومعنى
التقوية حاصل فيه لان الحالف يتقوى بالتعليق على الحمل او المنع وذكر
في المبسوط ان اليمين نوعان يمين بالله ويمين النوع الاخر الشرط
والجزاء ثم ~~ان مثل ان فعلت فكذا ليس تقوية للفعل وهو جزء بل التقوية~~
~~للفعل فقط وقوله وهو جزء مقوله~~ فليتامل   صاحب الهداية فالغموس
هي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب فهذه اليمين يأثم صاحبها لقوله عم
من حلف كاذبا ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار

والاستغفار وقال الشافعي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك
حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة
ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة حتى تتادى بالصوم وتشترط فيها
النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متأخر
متعلق باختيار مبتدا وما في الغموس ملازم فيمتنع الالحاق وقال صاحب
فتح القدير وقد نقض بالظهار ويجاب بان الموجب فيه العود لا نفس الظهار
قال الله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وهو مباح لكونه امساكا بالمعروف
وبالافطار في رمضان ولو بخمر او زنا اوجب الكفارة باعتبار الفطر العمد
المشتهى ويجب الحد باعتبار انهما في انفسهما كبيرة وحاصله اجراء ذلك
حرام لنفسه وحرام لغيره وهو الصوم فوجب الحد بالاول والكفارة بالثاني
ونقض بقتل المحرم ايضا صيدا عمدا اجيب بان عين الفعل ليس حراما
حتى لو فعله في غير الاحرام والحرم لم يحرم وانما حرم باحرامه وبالحرم لا لنفسه
وصحح شارح الابرار وضع نفي كون المعصية سببا للكفارة وجعل المذكور
من الاجوبة خبطا ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم
هذا يقتضي تقييد قولهم المعصية لا تصلح سببا للكفارة لكونها عبادة
بما اذا كان حراما لعينه ومرجعه الى التحسين والتقبيح في الفعل لذاته وهو
منتف عند الاشعرية وهو قليل جدا فانه لا يزيد على الكفر والظلم و
كون اليمين الغموس منه قد يمنع لان اليمين في نفسه مباح او عبادة
اذ هو ذكر الله تعالى على وجه التعظيم وهذا لا يسقط عن قلب المؤمن الحالف
غموسا والا كانت كفرا وانما روح به باطلة فقبحها ليس الا لعدم مطابقة
المحلوف عليه او لقصد ذلك وذلك خارج عن اليمين موجب لحرمتها

فكان من قبيل ما حرم لغيره على ان كون حرمة السبب تمنع مناسبتها للعبادة
لا تفصل بين كون الحرمة لعينه او لغيره ولو قيل لا يلزم من شرعية الكفارة
جابرة او ساترة في ذنب اخف شرعيتها كذلك في ذنب اعظم كان اوجه
اقول فيه نظر من الوجوه الاول انا لا نسلم ان كلامهم هذا يقتضي التقييد
المذكور بل انما غرضهم ان سبب الكفارة لا بد وان يكون دائرا بين الحظر
والاباحة على ما عرف سواء كان حراما لعينه او لغيره واليمين الغموس
محظور محض فلا يكون سببا للكفارة واما اليمين المنعقدة فدائرة بين
الحظر والاباحة لانها مباحة في نفسها ومحظورة بحسب الحنث فتصلح ان
يكون سببا لها الثاني انا سلمنا ان كلامهم هذا يقتضي التقييد المذكور لكن
منع كون اليمين الغموس مما حرم لعينه غير مسلم لان الحرام لعينه نوعان نوع
يكون حراما لعينه وضعا كالكفران واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل
هو قبيح لذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركوز في
العقول ونوع يكون حراما لعينه شرعا كبيع الحر لان العقل يجوز بيعه كما عرفت
في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس
بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا فلا [illegible] ان اليمين الغموس وان لم تكن
حراما لعينها بالمعنى الاول فهي حرام لعينها بالمعنى الثاني كما لا يخفى الثالث
ان اليمين الغموس وان كان ذكر فيها اسم الله تعالى لكن الشرع جعلها كبيرة
محضة فلا يكون في نفسها مباحة او عبادة الرابع يمكن ان يقال من طرف
الشافعي على طريق المعارضة بالقلب نعم انه لا يلزم من شرعية الكفارة جابرة
او ساترة في ذنب اخف شرعيتها كذلك في ذنب اعظم لكن لما لم توجد
ساتر اعظم من الكفارة قلنا انها ساترة هي للذنب الاعظم ايضا لئلا

لئلا يبقى بلا ساتر فلو جعلنا التوبة فقط جابرة للغموس يلزم ان يكون
جابر الذنب الاعظم اخف من جابر الذنب الاصغر اذ وجوب الكفارة
في اليمين المنعقدة مع كون التوبة ساترة للذنوب جميعها اي كبيرها وصغيرها
دليل على ان الكفارة اعظم واكبر من التوبة في الجبر والستر فليتأمل في هذا
المقام فانه من مزلة الاقدام لكن تحقيق المرام على وجه يندفع النقض والالزام
ان يقال ان النصوص وهي قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم
تفلحون وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم
سيئاتكم وقوله عم التائب من الذنب كمن لا ذنب له عامة تشمل جميع
الذنوب فيرفع جميعها بالتوبة والاستغفار الا ما خص منها بالدليل المخصوص
كاليمين المنعقدة فلا نقيس يمين الغموس عليها لئلا يلزم معارضة الرأي
النص بالتخصيص بالقياس كذا في غاية البيان وقال صاحب العناية
قوله ولو كان فيها ذنب جواب عما يقال المباح هو ما لا يكون فيه ذنب
والمنعقدة فيها ذنب فلا يكون مباحة فلا تناط بها العبادة كما ذكرتم وتقريره
لو كان في المنعقدة ذنب بهتك حرمة اسم الله تعالى فهو متأخر عن وقت
الانعقاد باختيار مبتدأ لم يدخل في السببية ويرفعها عند الطريان ه
بخلاف الغموس فان الذنب لازم لا يفارقه لا ابتداء ولا انتهاء فيمتنع
الالحاق اقول فيه نظر لانه اذا لم يوجد يكن داخلا في السببية يلزم ان يكون
سبب الكفارة المباح المحض فقط وهو اليمين فتفوت المناسبة بين السبب
والمسبب فان قيل ان اليمين ليست سببا للكفارة حقيقة بل هي سبب
مجازا وانما السبب حقيقة هو الحنث على ما عرف قلنا فح يكون سبب

الكفارة المحظور المحض فتفوت المناسبة بينهما ايضا واقول ههنا بحث اخر و
هو انهم قالوا بوجوب التوبة في الغموس مع انها عبادة او مباحة لانها مشروعة
قال الله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون فح
يلزم ان يكون سبب العبادة او المباح المحظور المحض وهو الغموس فليتامل و
قال صدر الشريعة فان قلت اذا قيل والله ان هذا حجر كيف يصح ان يقال هذا
الحلف على الفعل قلت يقدر كلمة كان او يكون اذا اريد في الزمان الماضي او
الاستقبال اعترض عليه بعض الفضلاء بانه اذا قدر يكون او اريد به الزمان
المستقبل لا يتم اشتراط كونه ماضيا وان وجه بان ذكر المضي ليس على الشرطية
بل هو بناء على الغالب حتى اذا قال والله ما لهذا علي دين وهو يعلم خلافه او
قال والله انه لزيد وهو انه ليس بزيد كان غموسا كما ذكر في شروح الهداية
فلا حاجة الى الجواب الذي سيذكره بقوله انما لم يذكره لمعنى دقيق اقول يمكن
ان يقال ان الاحتياج الى الجواب الذي سيذكره متحقق على التوجيه المذكور
اذ مراده بالجواب الذي سيذكره ان الحلف على الحال غير متحقق اصلا وان الحلف
الذي جعلوه حلفا في الحال داخل في الحلف على الماضي لا ما ذكره الشراح فلا يلزم
الاستدراك فح وقال صدر الشريعة فان قلت الحلف كما يكون على الماضي
والاتي يكون على الحال ايضا فلم لم يذكره وهو من اقسام الحلف قلت انما
لم يذكره لمعنى دقيق وهو ان الكلام يحصل اولا في النفس فيعبر عنه باللسان
فالاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل في النفس فعبر عنه باللسان فاذا
تم التعبير باللسان انعقد اليمين فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة الى
زمان انعقاد اليمين فاذا قلت كتبت لا بد من الكتابة قبل ابتداء التكلم
واذا قلت سوف اكتب لا بد من الكتابة بعد الفراغ من التكلم في الزمان

الزمان الذي من ابتداء التكلم الخ فهو زمان الحال بحسب العرف وهو ماض
بالنسبة الى ان الفراغ وهو انعقاد اليمين فيكون الحلف عليه على الماضي اقول
اذا كان زمان الحال ماضيا بالنسبة الى ان الفراغ من التكلم لا يحتاج في و
والله ان هذا حجر اذا اريد الزمان الماضي الى تقدير كلمة كان لحصول المضي
بدون التقدير كما لا يخفى قال بعض الفضلاء والصواب في الجواب ان يقال لا
وجه لهذا السؤال بعد ما قال ولان مطلق اليمين اكثر من الثلث اقول لا وجه
لهذا الجواب بعد ما قال ذلك الفاضل ولان الايمان التي اعتبرها الشرع
ورتب عليها الاحكام ثلثة اذ يلزم منه ان لا يعتبر في الشرع الايمان التي
على الحال سواء كانت الغموس او اللغو وليس كذلك كما لا يخفى **قال** صاحب
الهداية والمنعقد ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا
حنث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
وهو ما ذكرنا اعترض صاحب فتح القدير على حصر الايمان في الثلثة بالحلف
على ماض صادق فانه كوالله لقد قدم زيد امس ثم اجاب عنه بان الاحكام
الثلثة فيما ذكر فيه الحنث لا في مطلق اليمين اقول هذا الجواب يقتضي تصور
الحنث في الغموس واللغو وليس بمتصور فيهما اذ الحنث يقتضي تصور
نقض اليمين والنقض انما يتصور فيما يتصور فيه العقد ولا شك انه لا عقد
عقد فيهما فالجواب في الجواب ان يقال المراد حصر الايمان التي اعتبرها الشرع
ورتب عليها الاحكام في الثلثة كما ذكرنا والحلف على ماض صادقا ليس
منها فلا يضر خروجه عنها ه **قال** صاحب الوقاية فحلفه على فعل او ترك ماض
كاذبا عمدا غموس واثم او ظانا انه حق وهو ضده لغو يرجى عفوه وعلى ات
منعقد وقال بعض الفضلاء اي على امر مستقبل ان يفعله او لا يفعله كذا

وهو مولانا صاحب الدرر والغرر

في الهداية وسائر الكتب ويعلم من هذا ان في المنعقدة يجب ان يكون
الفعل فعل الحالف فلا يدخل في المنعقدة مثل قوله والله لا اموت او لا تطلع
الشمس غدا او نحوهما كما لا يخفى بل تدخل في الغموس على تقدير عدم شرطية كونه
ماضيا كما نقل عن الشروح النافية تقدير الكتاب كلام لا يخفى وجهه وهو انه ان
حمل الفعل السابق على الاعم كما ذكره الشارح لا يتم قوله وعلى آت منعقدة
كما لا يخفى وان حمل على فعل الحالف لا يتم تفسير الغموس لان الفعل مطلقا سواء
كان فعل الحالف او غيره اذا لم يكن واقعا فاليمين عليه عمدا غموس الا ان يقال
ليس المقصود التخصيص لكنه بعيد اقول فيه كلام من وجهين الاول ان غرض
الشراح من عدم شرطية كونه ماضيا ان الغموس يجري في الحال لا انها تجري
في المستقبل صرح به صاحب غاية البيان حيث قال اعلم ان اليمين الغموس
ما يتعمد به الكذب على اثبات شيء او نفيه سواء كان ماضيا او حالا نظير الماضي
قول الرجل والله ما فعلت ذلك الامر وهو عالم انه فعله ونظير الحال
والله انه لزيد مع علمه انه عمرو وما شابه ذلك وما وقع في تفسير الغموس
في مختصر القدوري بانه الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهو بناء على
الغالب لان الماضي شرط ولهذا صرح به صاحب التحفة وغيره ان
الغموس يتحقق في الحال ايضا الثاني انا لا نسلم ان في تقدير الكتاب كلاما
اذ عبارته وعلى آت ولا شك ان معناه وعلى فعل آت فح يكون الفعل
المذكور في المنعقدة غير الفعل المذكور في الغموس واللغو لان النكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى فلا يلزم من عموم الفعل الاول عموم الثاني و
هذا فائدة ذكر لفظة على وقد ضيعها صدر الشريعة حيث قال والاحسن
ان يقول وآت منعقدة بلا كلمة على ليكون معطوفا على ماض فانه اذا ذكر

رد على صدر الشريعة

لفظة على يكون معطوفا على فعل او ترك ثم لا بد ان يقدر لقوله آت
موصوف وهو فعل او ترك فيكون فيه اطناب مع وجوب تقدير ما ليس
بمذكور ولو اسقطت لفظة على حتى يكون عطفا على ماض فيه ايجاز بلا احتياج
تقدير شيء غير ملفوظ الى هنا كلامه ثم اعلم ان صاحب الوقاية ذكر اللغو
عقيب الغموس لاشتراكهما في المضي بناء على الغالب وذكر صاحب
الهداية المنعقدة عقيب الغموس لاشتراكهما في لزوم المواخذة ولكل وجهة
هو موليها قال صاحب الهداية ويمين اللغو ان يحلف على امر في الماضي
وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان لا يواخذ الله بها
صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو عمرو
والاصل فيه قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم الا انه علقه بالرجاء
للاختلاف في تفسيره اقول اما ان يريد بقوله تعالى لا يواخذكم باللغو في
في ايمانكم ما في سورة البقرة او ما في سورة المائدة وايا ما كان لا يدل
على عدم المواخذة اصلا في اللغو اما اولا فما في سورة البقرة فلان
المراد باللغو فيه السهو بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما
كسبت قلوبكم ولا شك انه لا سهو في الصورة المذكورة بل يجب المواخذة
الاخروية لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم لوجود القصد فيها واما
ثانيا فما في سورة المائدة فلانه وان كان المراد باللغو المذكور فيه
ضد المعقودة بدليل السياق ايضا وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان لكن المراد بعدم المواخذة عدم المواخذة بالكفارة بدليل قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين وقد ثبتت المواخذة الاخروية لنفس العقد
في الاية السابقة مع ان المقصود ان لا يكون في اللغو مواخذة اصلا

قوله الا ان نه علقه بالرجال للاختلاف في تفسيره قال صاحب فتح القدير
فسره محمد بما ذكره وهو مروي عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي
كل يمين صدرت عن غير قصد في الماضي والمستقبل وهو مباين للتفسير
المذكور لان الحلف على امر يظنه كما قال لا يكون الا عن قصد وهو رواية عن
احمد وهو معنى ما روي صاحب السنن عن عايشة رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو كلام الرجل في بيته لا والله وبلى والله وقال الشعبي ومسروق لغو اليمين
ان يحلف على معصية فيتركها لاغيا بيمينه وقال سعيد بن جبير ان يحرم
على نفسه ما احل الله له من قول او عمل فلما اختلف في اللغو علقه بالرجاء
والاصح ان اللغو بالتفسيرين الاولين وكذا بالثالث متفق على عدم
المواخذة في الاخرة وكذا في الدنيا بالكفارة فلا يتم العذر عن التعليق
بالرجاء اقول لا يخفى انا نوجب المواخذة الدنيوية فيما قاله الشافعي لما
ذكروا من انه لا تاثير للسهو والنسيان في اليمين وفيما قاله الشعبي
والمسروق ايضا لما صرحوا به من ان من حلف على معصية مثل ان
يقول لا يصلي او لا يكلم اباه ينبغي ان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه وفيما قاله
سعيد ابن جبير ايضا لان تحريم الحلال يمين كما ذكروا وكذا الشافعي يوجب
الكفارة فيما قلناه لانه مقصود بالقلب وما هو مقصود بالقلب يجب فيه
الكفارة عنده ولهذا اوجب الكفارة في الغموس فح لا يصح قوله ان
الصورة المذكورة متفق على عدم المواخذة في الدنيا والاخرة

القسم الثاني علم الفرايض في تعريفه وموضوعه وغايته اقوال منها ما
ذكره المولى الفناري من انه علم يعرف به كيفية قسمة التركة على مستحقيها
وموضوعه التركة ومستحقوها لان الفرضي يبحث عن التركة من حيث انها

انها تقسم بقواعد معينة شرعية سيما ما ذكرنا وعن المستحقين من حيث
كيفية استحقاقهم واحرازهم لما استحقوه وغايته الاقتدار على تعيين
السهام لذويها بالبيان على وجه صحيح اقول فيه بحث اما اولا فلان
القصر على قسمة التركة قصور اذ يعرف به كيفية التجهيز وقضاء الدين و
تنفيذ الوصية ايضا واما ثانيا فلان علم الفرايض باب من الفقه بالاتفاق
وموضوعه افعال المكلفين ولا شك ان كلا من التركة ومستحقيها ليس
منها اما ثالثا فلان قوله في التعريف قسمة التركة يقتضي كون موضوعه
القسمة لا التركة ومستحقيها كما لا يخفى واما رابعا فلان غايته ليست الاقتدار
على تعيين السهام لذويها بل هي القدرة التامة على اجراء الحقوق المتعلقة
بالتركة من التجهيز واداء الدين والقسمة بين الورثة ومنها ما ذكره المولى
لطف الله في رسالته المعمولة لبيان موضوعات العلوم من انه علم باحث
عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث قسمة التركة
اقول لا يخفى ورود الابحاث الثلثة الاول عليه وجعل الموضوع الميت
ابعد من جعله التركة ومنها ما ذكره الامام شيخ الاسلام حافظ النحرير سعد
التفتازاني من ان علم الفرايض القضايا الشرعية الفرعية المتعلقة بتركة
الاموات وموضوعه افعال المكلفين من الضرب والقسمة والتصحيح وغير
ذلك من حيث يتعلق بها الاحكام اقول لا يخفى على ذوي الافهام ما في
قوله وغير ذلك من الابهام فالاولى ان يقال في تعريفه انه علم باحث عن
كيفية اجراء الحقوق المتعلقة بالتركة من التجهيز واداء الدين وتنفيذ الوصية
والقسمة بين الورثة **قال** الفقيه النحرير مالك زمام التقرير والتحرير الامام
سراج الملة والدين اعلى الله درجته في عليين قال علماؤنا رح تتعلق بتركة

الميت حقوق اربعة مرتبة وقال المولى المحقق والنحرير المدقق تتعلق بمال
الميت حقوق اربعة مرتبة ثم قال في شرحه عدل عن عبارة التركة الى
عبارة المال واصاب اذ لا اختصاص لتعلق تلك الحقوق بالتركة فانها تتعلق
بالدية الواجبة بعد موته وهي من جملة امواله دون تركته اذ لم يتركها حيث
بعد موته اقول لدوان كان حصوله له بعد موته لكنه مضاف الى
وقت انعقاد السبب وهو الجرح الحاصل في حال الحيوة صرح به صاحب
الهداية حيث قال في باب القصاص فيما دون النفس ان الارث من
الدية يثبت مستندا الى سببه وهو الجرح فكانه ملكها في حال حيوته ثم تركها
ولهذا يملك العفو بعد الجرح قبل الموت وقد اطلق الامام السرخسي ره لفظ
التركة على الدية حيث قال في مبسوطه في باب القتل من الخطاء رجل
قتل رجلا خطاء فالدية بين جميع الورثة والموصى له بالثلث كسائر التركة
لان الدية مال هو بدل النفس التي تكون اي نفسه فتكون التركة له بعد
موته كسائر امواله ثم ان المولى المحقق اسقط عبارة اربعة مرتبة وقال و
كون تلك الحقوق اربعة مرتبة حاصل من التفصيل الآتي فلا حاجة الى التنصيص بها
ولا الى التصريح بترتيبها بل لا نقول لا حاجة لذكر قيد الترتيب لان الظاهر منه
ثبوت كل حق في مرتبة عينت له ويلزمه ان لا يصح قبض الغريم مال الميت
المستغرق للدين قبل التجهيز والتكفين منه مع انه صحيح فانه صرح في موضعه
بانه لو قبضه لا يسترد منه شئ اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ظهور
كون تلك الحقوق اربعة من التفصيل الآتي اذ تخصيص بعض الاشياء بالذكر
لا ينافي ما عداه فيحتمل تلك الحقوق اكثر من اربعة بخلاف ما اذا ذكر لفظ اربعة
اذ العدد نص في مدلوله ولو كان التفصيل الآتي كافيا هناك لكفى في المسائل الآتية

الآتية ايضا لم يحتج في بيان موانع الارث الى ذكر لفظ اربعة وفي بيان
الفروض الى ذكر لفظ ستة وفي بيان اصحاب الفروض الى ذكر لفظ اثني
عشر وغيرها مع ان ذلك الفاضل قد ذكر جميعها فيها واما ثانيا فلانا لا نم
ايضا ظهور كون تلك الحقوق مرتبة من التفصيل الآتي اذ المولى المذكور
ذكر هذه الحقوق بالواو وهي لا تدل على الترتيب بل على الجمع فقط كما في آية
الوضوء نعم لا احتياج الى ذكر الترتيب في كلام الامام سراج الدين لانه ذكرها
بلفظ ثم الدال على الترتيب واما ثالثا فلان المراد كون تلك الحقوق مرتبة
خالية عن عروض العوارض فلا ينقض الترتيب بعروض قبض الغريم واما
رابعا فلان ما ذكره في مقام تعليل عدم وجه ذكر الترتيب يقتضي عدم اعتبار
الترتيب راسا لا عدم وجه ذكره فليتامل واما خامسا فلان بين قوله
وكون تلك الحقوق اربعة مرتبة ظاهر من التفصيل الآتي ذكره وبين قوله
بل لا وجه لذكر قيد الترتيب لخ تناقضا اذ يفهم من القول الاول كون الترتيب
معتبرا ومن القول الثاني كونه غير معتبر وايضا قد اعترف بكون الترتيب معتبرا
حيث قال عند ذكر التكفين وانما قدم نفس الكفاية والتجهيز بقدر الحاجة
على قضاء الديون لانها حق الخاصة وستر عورته وقبر سوءته حق العامة و
لذلك تجب على بيت المال في آخر الاحوال وحق العامة احق ان يقدم
على حق الخاصة عند التعارض وقال عند ذكر القسمة هذا آخر الحقوق المذكورة
يوخر عما تقدم ذكره ان وجد والا فيبدا به كما هو مقتضى التقدم والتاخر
بينهما ولا يخفى انه مناقض لما تقدم قال الامام سراج الدين ثم يقضى ديونه
من جميع ما بقي من ماله وقال المولى المحقق لما كان الحق المؤخر عن وقته يقتضي
ولا يؤدي الى بعبارة القضاء اشارة الى ان وقت اداء الدين حال

سلامة الذمة ثم اخره الى زمان خرابها فقد ضيع مثوبة الاداء وبهذا
الاعتبار ظهر اختصاص هذا الحق ايضا بحال الميت اقول فيه بحث لانه
يشعر بكون الوقت معتبرا في مفهوم الاداء وكون التاخر عن الوقت معتبرا
في مفهوم القضاء وهذا ليس بمذهب اصحاب ابي حنيفة رض بل هو مذهب اصحاب
الشافعي فانهم قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء فالقضاء والاداء مختصان عندهم بالعبادات
الموقتة واما عند اصحاب ابي حنيفة رض فالاداء والقضاء من اقسام المامور
موقتا كان او غير موقت والاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا او نفلا
والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة
والامانات والمنذورات والكفارات كذا في التلويح ولا نسلم ان وقت
اداء الدين حال سلامة الذمة لان الدين من الحقوق الغير الموقتة كالزكوة
والكفارات والمنذورات فالتعبير عن تسليم الاداء الدين بالقضاء لا لكونه
موخرا عن وقته لكون القضاء مستعملا بمعنى الاداء حتى جعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة بمعنى الاداء لانه لفظ متسع يجئ بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي
اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا يقضى وقال صاحب الهداية في
باب اليمين في تقاضي الدين ومن حلف ليقضين فلانا دينه الى قريب
فهو ما دون الشهر وقال ومن حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه
ثم وجد فلان بعضه زيوفا او نبهرجة او مستحقة لا يحنث الحالف انتهى
فذكر لفظ القضاء مع ان الحالف في حال الحيوة فلا يظهر بالاعتبار المذكور
اختصاص هذا الحق بحال الميت **قال** الامام سراج الدين ثم يقسم الباقي

الباقي بين ورثته بالكتاب والسنة واجماع الامة فسر الشارح الامام
شيخ الاسلام الاجماع باتفاق جمع عظيم من علماء عصره ووفاق جم غفير
من فقهاء دهره ثم قال والحاصل ان قسمة التركة يجب ان يكون موافقة
لبيان القران او مطابقة للسنة النبوية او لاجماع الامة المشرفة بتشريف
لا تجتمع امتي على الضلالة لكن يجب ان يكون سند الاجماع مرويا عن النبي ع
وان كان غير مشهور لان توريث الورثة وحرمانها مما لا يظهر ادراكه
بالعقل الصرف كاعداد الركعات والتقديرات الشرعية ولذا ترك المص
الاصل الرابع اعني القياس اقول هذا الشيخ وان اصاب في حمله على
الاجماع المصطلح لكنه لم يصب في قوله لكن يجب ان يكون سند الاجماع
مرويا عن النبي ص لان الاجماع يفيد الحكم بطريق القطع وان كان سنده
قياسا اذ كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة
لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع عليها عرف وقد
مثل هذا الاجماع في هذا العلم حيث اجمعوا في ايام خلافة عمر رض على
العول قياسا على الغرماء في التركة كما ذكروا في باب العول والشيخ
المذكور يعترف به ايضا **قال** الامام سراج الدين ثم بيت المال و
قال المولى المحقق ولا مستحق له يوضع له في بيت المال وقال في شرحه
لا على طريق الارث لانه يعطى من ذلك المال لمن ولد بعد موت صاحبه
ويعطى منه لاولاد المسلمين مع وجود ابائهم ولا ينتقل نصيب من كان
موجودا عند موت من يوضع ماله في بيت المال الى ورثته ولو كان
الوضع فيه بطريق الارث لما كان كذلك اقول فيه كلام لان ما يعطى
لاولاد المسلمين مع وجود ابائهم ليس نصيبهم المنتقل اليهم بل هو نصيبهم

الاجماع

ابتداء والاباء محرومون لعدم سبب استحقاقهم وله نظير في الارث
كولد من ارتد فانه يرث مع من جنى مثلا مع حرمان ابيه وكولد امة
حرة وابوه قن فانه يرث من امه وابوه لا يرث منها **قال** الامام سراج
الدين المانع من الارث اربعة الرق وافرا كان او ناقصا والقتل
الذي تعلق به وجوب القصاص او الكفارة واختلاف الدينين وقال
المولى المحقق واختلاف الملتين وقال في شرحه لم يقل دينين لان ذلك
غير مانع اذ جمعهما ملة كاليهود والنصارى اقول الدين والملة متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا
ومن حيث تجمع عليها تسمى ملة كذا في شرح المواقف فح لا وجه للتغيير المذكور
واتحاد اليهودي والنصراني في الملة بحسب الحكم لا بحسب الحقيقة اذ كون الكفر
ملة امر حكمي لا حقيقي لان الكفار على ملل شتى حقيقة فاليهودي والنصراني
كما انهما متحدان ملة حكما لا حقيقة كذلك هما متحدان دينا حكما لا حقيقة
ولذلك يرث كل منهما من الاخر لا لاتحادهما حكما ملة بدون الاتحاد دينا
وبهذا يظهر الخلل فيما ذكره الفاضل الشريف من ان المجوس لا يعترفون
بنبي ولا كتاب منزل فهم اهل ملة اخرى فان الملة هي الشريعة من
حيث يجمع عليها فهم اذا لم يعترفوا بنبي لا يكون لهم شريعة فلا يكون
لهم ملة الامام سراج الدين واصحاب من السهام اثنا عشر
نفرا وعليه جمهور الشراح بان النفر لا يستعمل الا في الثلثة الى العشرة
من الرجال دون النساء اقول النفر يطلق على ما فوق العشرة سواء
كان رجالا او نساء بل نقول انه غير مختص بالانسان اما الاول فلما
صرح به صاحب القاموس من ان النفر الناس كلهم فيجوز ان يحمل

كلام الامام على هذا واما الثاني فلقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع
نفر من الجن **الفن السادس علم المعاني قال** صاحب التلخيص الباب السابع
الفصل والوصل الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه فاذا اتت
جملة بعد جملة فالاولى ان يكون لها محل من الاعراب اولا وعلى الاول
ان قصد التشريك الثانية لها عطفت عليها كالمفرد وشرط كونه مقبولا
بالواو ونحوه ان يكون بينهما جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر او يعطي و
يمنع قال العلامة التفتازاني لما بين الاعطاء والمنع من التضاد ولان هذا
كعطف المفرد على المفرد بالواو مقبولا ان يكون بينهما جهة جامعة نحو
زيد كاتب وشاعر بخلاف زيد كاتب ومعط قوله ونحوه الظاهر انه اراد به
نحو الواو من حروف العطف الدالة على التشريك كالفاء وثم وحتى وهذا
فاسد لان هذا الحكم مختص بالواو ولان لكل من الفاء وثم وحتى معنى اذا وجد
كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة
اولا نحو زيد يكتب فيعطي او ثم يعطي اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد
الكتابة بخلاف الواو فانه ليس له هذا المعنى فلا بد له من جامع وقال الشيخ
الجرجاني فان قلت دعوى ظهور انه اراد هذا المعنى يشعر بان هناك
احتمال ارادة معنى اخر فما هو قلت هناك احتمالان احدهما بعيد و
الاخر ابعد اما الاول فهو ان يقرأ لفظه نحوه منصوبا عطفا على مقبولا
ويغير بكونه قريبا من الطبع مستحسنا او بكونه بليغا واما الثاني فهو
ان يقرأ مجرورا معطوفا على الضمير المجرور في كونه على مذهب من يجوز
ذلك فيكون المعنى ان شرط عطف الجملة الثانية على الاولى التي لها محل
من الاعراب مقبولا وشرط كون نحو هذا العطف وهو عطف المفرد على

المفرد ومعنيه لا ان يكون بين الجملتين والمفردين جهة جامعة والاظهر
ان يترك لفظ الظاهر ويقال اراد به نحو الواو من حروف العطف اقول عدم
جزم العلامة التفتازاني بالارادة المذكورة لا لان هناك احتمال ارادة
معنى اخر فيحتاج الى التكلفات التي ارتكبها الفاضل الشريف بل للمداراة
للاصحاب والشركاء والهضم للنفس نظيره عبارة يشبه الواقعة في
كلام ابن سينا كثيرا قال العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون
من عادة الشيخ الرئيس ابن سينا ان يعبر عن مختاراته بقوله يشبه
ان يكون كذا مداراة للشركاء على ما اشار اليه في اول الشفاء ويشير
الى ما ذكرنا تركه لفظ الظاهر وجزمه بالارادة المذكورة في مختصره حيث
قال اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى واما ما ذكره بعض الفضلا
من انه اراد به تلك الحروف لكن اذا استعيرت لمعنى الواو كما ذكر في كتب
الاصول مثلا اذا قال على درهم فدرهم او ثم درهم يلزم درهمان كما اذا
قال له على درهم ودرهم وقد ورد ثم في الحديث بمعنى الواو حيث قال صلعم
فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير منه فلا فادح فيرد عليه
ان المرجع في كون الموضع صالحا للعطف الى معنى حروفه بحسب الوضع
صرح به العلامة السكاكي وحاصله ان يتحقق فيما بين المعطوف والمعطوف
عليه المعنى الذي وضع الحروف بازائه اذ لا مدخل في ذلك لغير الوضع كذا
ذكر العلامة التفتازاني في شرح المفتاح ومنهم من نسب ماذكره صاحب التلخيص
الى الحق واعتبر الجهة الجامعة بين جميع حروف العاطفة ثم انه لما تفطن
لمنافاة هذا الكلام لما سيصرح به صاحب التلخيص من انه على الى ان
قصد بيان ارتباط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو عطفت

عطفت عليها بذلك الحرف قال وهذا الاستثناء من المؤلف لا ينافي ما ذكره
من اشتراط المناسبة في غير الواو لان قوله عطفت عليها بذلك الحرف لا
يقتضي جواز العطف بلا مناسبة لان عدم تصريحه باشتراطها للاعتماد على ما
سبق ولا يخفى ان هذا مع كونه بناء الفاسد على الفاسد خارج عن سنن
الصواب اذ الحق عدم اشتراط المناسبة في غير الواو وسواء كان للجملتين
محل من الاعراب او لا بل نقول عدم اشتراطها في الجمل التي لها محل من الا
الاعراب اولى من عدم اشتراطها في الجمل التي لا محل من الاعراب لتحول
الاشتراط في حكم الاعراب فالمنافاة بين كلاميه ثابتة بلا ارتياب وقال لكنه
القائل اعلم ان ظاهر كلام السكاكي ان المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه
غير واجبة في غير الواو وان كلام صاحب الايضاح يخالفه ثم نسب ماذهب
اليه صاحب الايضاح الى الحق وقال كما وجدت في دلائل الاعجاز الا ما معناه
ان العطف بغير الواو سهل مطلقا وبالواو ان كان للمعطوف عليه محل من
الاعراب سهل ايضا واما اذا لم يكن فالعطف عليه بالواو مشكل لانه لا معنى
في قولنا زيد قائم وعمرو قاعد يمكن ان يقال الواو اشرك بين هذين
باتين الجملتين فيه ففائدة الواو فيه بيان المناسبة ولهذا لو قيل ع
واحسن الذي يقول بيت كذا يضحك منه ومن هنا عابوا ابا تمام ه
في قوله لا والذي هو عالم البيت هذا محصل ما ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز
ولا دلالة فيه على ما ذهب اليه السكاكي اصلا الى هنا كلامه ولا يخفى ان ما
نقله لا يدل على ما ذهب اليه صاحب الايضاح ايضا ثم اني وجدت في
دلائل الاعجاز كلاما يدل صريحا على ما ذهب اليه السكاكي وهو قول الشيخ
واعلم انه انما يعرض الاشكال في الواو دون غيره من حروف العطف

وذلك لان تلك تقييد مع الاشتراك معاني مثل ان الفاء توجب
الترتيب من غير تراخ وثم توجبه مع تراخ واو تردد الفعل بين الشيئين
ويجعله لاحدهما لا بعينه فاذا عطفت بواحدة منها ظهرت الفائدة الى هنا
كلامه صاحب التلخيص ولهذا عيب على ابي تمام قوله لا والذي هو عالم
ان النوى صبر وان ابا الحسين كريم وقال العلامة التفتازاني اذ لا مناسبة
بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى سواء كان نواه او نوى غيره فهذا
العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر او عطف
جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولي العلم لان وجود الجامع شرط
فيهما جميعا اقول وجوب المناسبة في عطف المفردات التي لها محل من الاعراب
وكذا في عطف الجمل التي لها محل من الاعراب مما اتفق عليه صاحب المفتاح
وصاحب الايضاح والشراح لكن كلام الشيخ يدل صريحا على عدم و
جوبها فيهما جميعا حيث قال في دلائل الاعجاز اعلم ان سبيلنا ان ننظر
الى فائدة العطف في المفرد ثم نعود الى الجملة فننظر فيها ونتعرف حالها و
معلوم ان فائدة العطف في المفردات ان يشرك الثاني في اعراب الاول وانه
اذا اشركه في اعرابه فقد اشركه في حكم ذلك الاعراب نحو ان المعطوف على
المرفوع بانه فاعل مثله والمعطوف على المنصوب بانه مفعول به او فيه او له
شريك له في ذلك واذا كان هذا اصله في المفردات فان الجمل المعطوف
بعضها على بعض على ضربين احدهما ان يكون للمعطوف عليها موضع من
الاعراب واذا كان كذلك كان حكمها حكم المفرد اذ لا يكون للجملة موضع
من الاعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية عليها جاريا
مجرى عطف المفرد على المفرد وكان وجه الحاجة الى الواو ظاهرا والاشتراك

والاشتراك بها في الحكم موجودا فاذا قلت مررت برجل خلقه حسن وخلقه
قبيح كنت اشركت الثانية في حكم الاولى وذلك الحكم كونها في موضع جر
الجملة
بانها صفة للنكرة ونظائر ذلك تكثر والامر فيه يسهل والذي يشكل امره هو
الضرب الثاني وذلك ان يعطف على الجملة الثانية العارية الموضع من الاعراب
جملة اخرى كقولك زيد قائم وعمرو قاعد والعلم حسن والجهل قبيح لا سبيل
لنا الى ان ندعي ان الواو اشركت الثانية في اعراب قد وجبت للاولى
بوجه من الوجوه واذا كان كذلك فينبغي ان يعلم المطلوب من هذا العطف
والمغزى منه ولم لم تستو الحال بين ان تعطف وبين ان تدع العطف
فتقول زيد قائم عمرو قاعد بعد ان لا يكون هنا امر معقول لاجله يؤتى
بالعطف ليشرك بين الاولى والثانية فيه ثم قال واذا كان كذلك و
ولم
لم يكن معنا في قولنا زيد قائم وعمرو قاعد معنى نزعم ان الواو اشركت بين
هاتين الجملتين فيه ثبت اشكال المسئلة ثم ان الذي يوجبه النظر والتامل
ان يقال في ذلك انا وان كنا اذا قلنا زيد قائم وعمرو قاعد فانا لا نرى
ههنا حكما نزعم ان الواو جاءت للجمع بين هاتين الجملتين فيه فانا نرى
امرا اخر يحصل معه معنى الجمع وذلك ان لا تقول زيد قائم وعمرو قاعد
حتى يكون عمرو بسبب من زيد وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين وحيث
اذا عرف السامع حال الاول عناه ان يعرف حال الثاني يدلك على ذلك
انك ان جئت فعطفت على الاول شيئا ليس منه بسبب ولا هو مما يذكر
بذكره ويتصل حديثه بحديثه لم يستقم فلو قلت خرجت اليوم من داري
ثم قلت واحسن الذي يقول بيت كذا قلت ما يضحك منه ومن هنا
عابوا ابا تمام في قوله لا والذي هو عالم ان النوى صبر وان ابا الحسين

كريم وذلك لانه لا مناسبة بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى ولا تعلق
لاحدهما بالاخر وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث تدارك الى هنا كلامه و
لا يخفى انه يدل صريحا على وجوب المناسبة بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى
مع ان علامة التفتازاني قد ذكر ان لهما محلا من الاعراب باعتبار و
وقوع كل منهما موقع مفعولي عالم فيلزم وجوب المناسبة في عطف الجمل
التي لها محل من الاعراب وهو خلاف ما صرح به الشيخ فنقول لتحقيق
المقام على وجه يتضح المرام ان يقال ان قول ابي تمام ان النوى صبر و
ان ابا الحسين كريم وقد روي بان المكسورة على ما صرح به العلامة التفتازاني
في شرح المفتاح فح اما ان تكون الجملتان جوابين للقسم او تكونا معترضتين
ويكون جواب القسم البيت الذي بعد هذا البيت وهو قوله ما زالت عن
سنن الوداد ولا غدت نفسي على الف سواك تحوم فعلى كلا التقديرين
لا يكون لهما محل من الاعراب فينطبق البيت على ما صرح به الشيخ فليتأمل
وايضا قد اورد الامام بيت ابي تمام في اقسام الجمل التي لا محل لها من
الاعراب مطابقا لمراد الشيخ بلا ارتياب حيث قال في نهاية الايجاز
ان العطف اما في المفردات او في الجمل اما المفردات فانه يقتضي التشريك
في الاعراب ليستدل به على التشريك فيما يوجب الاعراب واما في الجمل
فالجملة اما ان تكون قوتها قوة المفرد كقولك مررت برجل خلقه حسن
وخلقه قبيح فقد اشركت بين الجملتين في الاعراب وهو الجر بكونهما صفة
للنكرة ليستدل به على التشريك في المعنى وهو كون كل واحد منهما تقييدا
للموصوف وتخصيصا له واما الجمل التي لا تكون قوتها قوة المفردات فلا
فلا يخلو اما ان يكون معنى احدى الجملتين لذاته متعلقا بمعنى الجملة الاخرى

الاخرى او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون بين الجملتين مناسبة او
لا يكون فالاقسام لا تزيد على هذه الثلثة فالقسم الاول ان يكون احدى
الجملتين كالتوكيد للجملة الاخرى او كالصفة لها على ما سياتي امثلتها فلا
يجوز ادخال العاطف عليه لان الصفة والتوكيد متعلقان بالموصوف و
الموكد لذاتيهما فلما كان تعلق الذاتي حاصلا عن لفظة يدل على ذلك التعلق
والقسم الثالث وهو ان لا يكون بين الجملتين مناسبة فههنا يجب ترك
العاطف ايضا لان العطف للتشريك فحيث لا يكون مشاركة اصلا استحال
العطف ومن ههنا عابوا ابا تمام في قوله لا والذي هو عالم ان النوى صبر
وان ابا الحسين كريم الى هنا كلام الامام فيشبه ان يكون الحق ما ذهب
اليه الشيخ من عدم وجوب المناسبة في العطف فيما له محل من الاعراب
لان الغرض ح تشريك الثاني للاول في حكم الاعراب فاذا حصل ذلك
الغرض استقام الكلام واستبان المرام من غير احتياج الى المناسبة
بينهما كما لا يخفى على ذوي الافهام قال صاحب التلخيص والا فان كان
بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام او كمال الاتصال او شبه احدهما فكذلك
والا فالوصل وقال العلامة التفتازاني في تحقيق ذلك ان الواو للجمع والجمع
بين الشيئين يقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة لئلا يلزم
عطف الشيء على نفسه والحاصل ان احوال الجملتين اللتين لا محل لهما
من الاعراب ولم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية ستة الاول
الانقطاع بلا ايهام الثاني كمال الاتصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع
شبه كمال الاتصال الخامس كمال الانقطاع مع الايهام السادس التوسط
بين الكمالين وحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل اما

اما في الاول والثالث فلعدم المناسبة واما الثاني والرابع فلعدم المغايرة المفتقرة الى الربط بالعاطف وقال بعض الفضلاء فيه بحث وهو ان
هذا المعنى يعم الجملة والمفرد فيلزم ان لا يصح او لا يحسن العطف التفسيري
بالواو في المفرد مع انه شايع حسن اللهم الا ان يقال حسنه ممنوع عند
البلغاء وشيوعه في عبارات المصنفين لا في كلامهم اقول نعم ان بين
المعطوف والمعطوف عليه في العطف التفسيري كمال الاتصال الا ان لهما
محلا من الاعراب فدخول الواو بينهما للاشتراك في حكم الاعراب ولا شك
انه اذا قصد الاشتراك في حكم الاعراب عطف الثاني على الاول سواء كان
مفردا او جملة وسواء كان بينهما كمال الاتصال وكمال الانقطاع او غيرهما
بخلاف ما نحن فيه اذ الكلام في الجملة التي لا محل لها من الاعراب ثم ان
قوله اللهم الا ان يقال حسنه ممنوع مما لا ينبغي ان يصدر ذلك الفاضل
فان قوله تعالى انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله تعالى اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى عوجا ولا امتا وقوله صلعم ليليني
ذوو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا كلها من
قبيل العطف التفسيري وعطف الشيء على مرادفه كذا في مغني اللبيب
قال العلامة السكاكي في بحث وجه التشبيه وكوجه الشبه في قوله تعالى
كأن مثار النقع فوق رؤوسنا واسيافنا ليل تهاوى كواكبه فليس
المراد بالتشبيه تشبيه النقع بالليل ثم تشبيه السيوف بالكواكب انما
المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النقع الاسود والسيوف البيض متفرقة
فيه بالهيئة الحاصلة من الليل المظلم والكواكب المشرقة في جوانب
منه اقول كذا حققه الشيخ في اسرار البلاغة المقصود تشبيه النقع و

النقع والسيوف فيه بالليل المتهاوي كواكبه لا تشبيه النقع بالليل من
جانب وتشبيه السيوف بالكواكب من جانب ولذلك وجب الحكم بان
اسيافنا في حكم الصلة للمصدر لئلا يقع في التشبيه تفرق ويتوهم انه
كقولنا صار مثار النقع ليلا وكان السيوف كواكب وقال في دلائل
الاعجاز فبيت بشار اذا تاملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا يقبل
التقسيم ورايته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين ياخذ
كسرا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سوارا او
خلخالا وان انت حاولت قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن
يكسر الحلقة ويفصم السوار وذلك انه لم يرد ان يشبه النقع بالليل على
حدة والاسياف بالكواكب على حدة ولكنه اراد ان يشبه النقع والاسياف
تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب وتتهاوى فيه فالمفهوم من
الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى اخره كلام واحد الا انه قد عد
هذا البيت في موضع اخر من دلائل الاعجاز من الابيات المشهورة
في تشبيه شيئين بشيئين حيث قال وما يزداد به لطفا ما خذ و
ودق نظرا وضعه وجل ذلك عن شاو نحو دونه العتاق وغاية
تعبا من قبلها المذاكي العترح الابيات المشهورة في تشبيه شيئين
بشيئين بيت امرئ القيس كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى و
كرها العناب والحشف البالي وبيت الفرزدق والشيب ينهض في
الشباب كانه ليل يصيح بجانبيه نهار وبيت بشار كأن مثار النقع
فوق رؤوسنا واسيافنا ليل تهاوى كواكبه فيكون كلامه هذا منافيا
لكلاميه المذكورين اولا كما لا يخفى قال العلامة السكاكي واما عد هذا

النوع لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور كما ستقف عليه وكان
شيخنا الحايتي تغمده الله برضوانه احد ناصريه فان لهم فيه قولين
احدهما انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما وضع له عند التحقيق
فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة
حتى ندعي للرجل صورة الاسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه
وماله من سائر ذلك من الصفات البادية لحواس الابصار و
لئن كانت الشجاعة من اخص اوصاف الاسد وامكنها لكن اللغة
لم تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة
وهاتيك الانياب والمخالب الى غير ذلك من الصور الخاصة في جوارحه
جمع ولو كانت وضعته لتلك الشجاعة التي تعرفها لكان صفة لا اسما
ولكان استعماله فيمن كان على غاية القوة البطش ونهاية جراءه المقدم
من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه ولما ضرب بعرق في الاستعارة اذ
ذاك البتة ولا نغلب المطلوب بنصب القرائن وهو منع الكلمة من حملها
على ما هي موضوعة له الى ايجاب حملها على ما هي موضوعة له وثانيهما
انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوي فان كونه لغويا يستدعي كون
الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له ويمتنع مع ادعاء الاسدية
للرجل وانه داخل في جنس الاسدية وفرد من افراد حقيقة الاسد
وكذا مع ادعاء الصبيح الكامل الصباحة انه شمس وانه قمر وليس البتة
شيئا غيرهما ان يكون اطلاق اسم الاسد على ذلك عن اعتراف
بانه ادمي واطلاق اسم الشمس واسم القمر على هذا عن اعتراف بانه
ادمي لقدح ذلك في الدعوي وقلبها مع الاعتراف بانه ادمي غير

غير الشمس وغير قمر في الحقيقة الى ان يكون موضع تعجب قوله قامت تظللني من
الشمس نفس اعز علي من نفسي قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني
من الشمس او موضع نهي عن التعجب قوله لا تعجبوا من بلى غلالته
قد زر ازراره على القمر وقوله ترى الثياب من الكتان يلمحها نور من
البدر احيانا فيبليها فكيف تنكر ان تبلى معاجره والبدر في كل وقت
طالع فيها ومع الاصرار على دعوى انه اسد وانه شمس وانه قمر يمتنع ان
يقال لم تستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له ومدار ترديد الامام عبد القاهر
قدس الله روحه لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي تارة اخرى
على هذين الوجهين اقول المفهوم من كلمات الشيخ ان يكون مراده
ترجيح كون هذا النوع مجازا عقليا لا ترديده بين كونه لغويا وعقليا
فانه جعله في مواضع عديدة من صفات المعنى وشدد النكير على من جعله
من صفات الالفاظ منها ما ذكره في موضع من دلائل الاعجاز من ان
العادة قد جرت بان يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز ان الحقيقة ان
يقر اللفظ على اصله في اللغة والمجاز ان يزال عن موضعه ويستعمل في
غير ما وضع له فيقال اسد ويراد شجاع وبحر ويراد جواد وهو وان
كان شيئا قد استحكم في النفوس حتى انك ترى الخاصة فيه كالعامة
فان الامر بعد على خلافه وذلك انا اذا حققنا لم نجد لفظ اسد قد استعمل
على القطع والبت في غير ما وضع له ذلك لانه لم يجعل في معنى شجاع على
الاطلاق ولكن جعل الرجل بشجاعته اسدا فالتجوز في ان ادعيت للرجل
انه في معنى الاسد وانه كانه هو في قوة قلبه وشدة بطشه وفي ان
الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له وهذا ان انت حصلت تجوز

منك في معنى اللفظ لا اللفظ ثم قال وهكذا الحكم في الاستعارة هي وان كانت من ظاهر المعاملة من صفة اللفظ وكنا نقول هذه لفظة مستعارة وقد استعير له اسم الاسد فان مآل الامر الى ان القصد بها الى المعنى يدلك على ذلك انا نقول جعله اسدا وجعله بحرا وجعله بدرا فلو لم يكن القصد بها الى المعنى لم يكن لهذا الكلام وجه لان جعل لا يصلح الا حيث يراد اثبات صفة للشيء كقولنا جعلته اميرا وجعلته واحد دهره تريد اثبت له ذلك وحكم جعل اذا تعدى الى المفعولين حكم صير فكما لا تقول صيرته اميرا الا على معنى اثبت له صفة الامارة كذلك لا يصح ان تقول جعلته اسدا الا على معنى انك جعلته في معنى الاسد ولا يقال جعلته زيدا بمعنى سميته زيدا ولا يقال للرجل اجعل ابنك زيدا بمعنى سمه زيدا وولد لفلان ابن فجعله زيدا وانما يدخل الغلط في ذلك على من لا يحصل ومنها ما ذكره في موضع اخر منه من انك ترى الناس كانهم يرون انك اذا قلت رايت اسدا وانت تريد التشبيه كنت نقلت لفظ اسد عما وضع له في اللغة واستعملته في غير معناه حتى كان ليس الاستعارة الا ان تعمد الى اسم الشيء فتجعله اسما لشبيهه وحتى كان لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماء والنبت غيثا والمزادة راوية واشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب ويذهلون عما هو مركوز في الطباع من ان المعنى فيه المبالغة وان يدعى في الرجل انه ليس برجل ولكنه اسد بالحقيقة وانه انما يعار اللفظ من بعد ان يعار المعنى وانه لا يشرك في اسم الاسد الا من بعد ان يدخل في جنس الاسد لا ترى احدا يعقل الا وهو يعرف ذلك اذا رجع الى نفسه ومنها ما ذكره

ما ذكره في موضع اخر من ان اطلاقهم في الاستعارة انها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك فلا يصح الاخذ به وذلك انك اذا كنت لا تطلق اسم الاسد على الرجل الا بعد ان تدخله في جنس الاسود من الجهة التي بينا لم تكن قد نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة واعلم ان من الاستعارة ما لا يتصور تقدير النقل فيه البتة وذلك مثل قول لبيد وغداة ريح قد كشفت وقرة اذ اصبحت بيد الشمال زمامها لا خلاف في ان اليد استعارة ثم انك لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شيء الى شيء وذلك انه ليس المعنى على انه شبه شيئا باليد فيمكنك ان تزعم انه نقل لفظ اليد اليه وانما المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها شبه الانسان قد اخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد فلما اثبت لها مثل فعل الانسان باليد استعار لها اليد وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد كذلك لا يمكنك ان تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ الا ترى انه محال ان تقول انه استعار لفظ اليد للشمال وكذلك سبيل نظائره نعم قد ذكر الشيخ في بعض المواضع ان الاستعارة مجاز لغوي الا انه بناء على ما هو المشهور فيما بين الجمهور لا على انه القول الصحيح عنده يفصح عن هذا قوله في دلائل الاعجاز واما المجاز فقد عول الناس في حده على حديث النقل وان كان لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز والكلام في ذلك يطول وقد ذكرت ما هو الصحيح في ذلك في موضع اخر ويفصح ايضا بعض العبارات الواقع في اثناء ما نقلناه عنه فليتامل فالحق الصريح والمذهب الصحيح عند الشيخ كون الاستعارة مجازا لغويا وبهذا تبين فساد ما ذكره الامام في نهاية الاعجاز من انه قد اضطرب راي الشيخ في ان المجاز عقلي او لغوي

قال صاحب الايضاح في صنعة التجنيس والتام ايضا ان كان احد
لفظيه مركبا يسمى جناس التركيب ثم ان كان المركب منهما مركبا من كلمة وبعض
كلمة يسمى مرفوا كقول الحريري ولا تله عن تذكار ذنبك وابكه بدمع يضاهي
الوبل حال مصابه ومثل لعينيك الحمام ووقعه وروعة ملقاه ومطعم صابه
وقال العلامة التفتازاني فالثاني مركب من صابه والميم من مطعم والصاب
عصارة شجرة مرة والصاب الاول مقلوب من صاب المطر اذا نزل اقول
هذا الجنس من التجنيس غير مستحسن بل مستهجن لما ذكره الشيخ في اسرار
البلاغة من انه لا يستحسن تجانس اللفظين الا اذا كان موقع معنييهما
من العقل موقعا حميدا وان ما يعطي التجنيس من الفضيلة امر لم يتم الا بنصرة
المعنى ولما ذكروا من ان الحسن في المحسنات كلها ان يكون الالفاظ تابعة
للمعاني دون العكس ولا شك ان الصاب الثاني بعد التركيب لفظ مهمل
لا معنى له فيكون مستهجنا فلا وجه لعده من المحسنات **قال** العلامة السكاكي
في اخر فن البديع واصل الحسن في جميع ذلك ان تكون الالفاظ توابع للمعاني
لا ان تكون المعاني لها توابع اعني ان لا تكون متكلفة وقال العلامة التفتازاني
ان جميع ذلك في عبارة الكتاب اشارة الى المحسنات اللفظية يؤكده تفسيره
لما ذكر بقوله ان لا تكون الالفاظ متكلفة فاتيانه بها على وجه يفتقر الى
كلفة ومشقة وقد يجعل اشارة الى جميع المحسنات اللفظية والمعنوية
وله ايضا وجه فان فرط الاهتمام بالمحسنات الراجعة الى المعنى ايضا قد يفوت
حسن اصل الكلام بان لا يتاتى المطابقة او المقابلة الا بتكلف في الكلام
وتصرف يخل لا تهام بمراعات بما هو العمدة في الكلام الرام وبما يخل
بحسن الانتظام كقول الحريري فمذ اغبر العيش الاخضر وازور المحبوب

المحبوب الاصفر اسود يومي الابيض وابيض فودي الاسود حتى
رثى لي العدو الازرق فيا حبذا الموت الاحمر اقول الحق ان يكون ذلك
اشارة الى جميع المحسنات اللفظية والمعنوية لان التعمل والتكلف مستهجن
ومستكره في جميعها على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلائل الاعجاز ان
الاستكراه انما هو يعرض للشاعر اذا تكلف وتعمل فاما المرسل نفسه على
سجيتها فلا يعرض له ذلك وقال في اسرار البلاغة ولن تجد ايمن طائرا
واحسن اولا واخرا واهدى الى الاحسان واجلب للاستحسان من
ان ترسل المعاني على سجيتها وتدعها تطلب لانفسها الالفاظ فانها اذا
تركت وما تريد لم تكتس الا بما يليق بها ولم تلبس من المعارض الا ما
يزينها وقال في اسرار البلاغة ولم تجد في كلام المتاخرين الان كلاما حمل
صاحبه فرط شغفه بامور ترجع الى ماله اسم من البديع الى ان ينسى انه
يتكلم ليفهم ويقول ليبين ويخيل اليه انه اذا جمع بين اقسام البديع في
بيت فلا ضير ان يقع ما عناه في عميا وان يوقع السامع في طلبه في خبط
عشوا وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وافسد كمن ثقل على العروس
باصناف الحلي حتى نيالها من ذلك مكروه في نفسها ولا يخفى ان هذه
الكلمات تدل على ان الارسال مستحسن في جميع المحسنات وان التكلف
والتعمل مستهجن في جميعها فان قلت قد اورد الشيخ ما نقلته عنه في
التجنيس والحشو فقط فمن اين تفهم العموم قلت ليس مراد الشيخ تخصيص
هذا بهما وانما اورده فيهما لكونهما مظنة ان يكون الحسن والقبح فيهما
لا يتعدى اللفظ الى المعنى على ما هو افصح عنه بقوله وههنا اقسام قد
يتوهم في بدء الفكرة وقبل اتمام العبرة ان الحسن والقبح فيها لا يتعدى

اللفظ والجرس الى ما يناجي العقل النفس ولهذا اذا حقق النظر مرجع الى
ذلك ومنصرف الى ما هناك منها التجنيس والحشو ثم قال واما التطبيق والاستعارة
وسائر اقسام الكلام البديع فلا شبهة ان الحسن والقبح لا يعترض الكلام
بهما الا من جهة المعاني خاصة من غير ان يكون للالفاظ في ذلك نصيب
او يكون لها في التحسين او خلاف التحسين تصعيد وتصويب فالذي يتخلص
من كلمات الشيخ هو انه اذا كان اصل الحسن في الضرب اللفظي ان يكون
الالفاظ تابعة للمعاني مع كونه منطقة ان لا يتعدى الحسن فيه الالفاظ فيكون
في الضرب المعنوي كذلك مع عدم كون الحسن فيه الا من جهة المعنى بالطريق
الاولى كما لا يخفى فعلم بحسن العلامة التفتازاني في ترجيحه الاشارة الى
المحسنات اللفظية ولا يرد على ما ذكره ثانيا ما اورده الشريف الجرجاني
من ان قوله ان يكون الالفاظ توابع للمعاني يمنع الحمل على هذا المعنى و
كذا يمنعه تفسيره لما ذكره اولا بقوله اعني ان لا يكون اي الالفاظ
متكلفة اي ماتيا بها مع كلفة ومشقة

الفن الرابع علم الطب

قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا في كليات
القانون يجب ان يتسلم الطبيب من الطبيعي ان المعتدل على هذا المعنى
مما لا يجوز ان يوجد فضلا عن ان يكون مزاج انسان او عضو انسان
وقال الامام فخر الدين الرازي قوله المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز ان
يوجد اصلا ليس بمستقيم على الاطلاق لانه قال في الشفاء واما المركبات
فان تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن بسيطين او اكثر من بسيطين
فان كان عن بسيطين فاما ان تكونا متساويين في القوة او لم يتفق
احدهما اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع

وضع احدهما بحذاء جهة الاخر تفرقا ولم يجتمعا الا بقسر جامع وان
تواجهت حركتهما وبعد كل من مكانه كبعد الاخر تقاوما وقسر كل واحد الاخر
فوقفا الا ان يطرأ على احدهما معين ويكونا في الحد المشترك بين الحيزين
فيجوز ان يقف فيه بالطبع وان غلبت قوة احدهما والقسر على المزاج
حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان عن اكثر من بسيطين
وفيها الغالب فالحيز للغالب وان تساوت غلبت البسيطان اللذان
جهتاهما واحد بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب وحصل المركب في
اقرب الحيزين من حيز وقوع التركيب الى هنا كلام الشفاء وهو يدل
على ان المركب المعتدل قد يكون موجودا فما ذكره في هذا الكتاب تساهل
الى هنا كلام الامام اقول الحق ان المعتدل الحقيقي الذي تتساوى فيه
العناصر الاربعة كما وكيفا لا يجوز وجوده لانه ان لم يكن هناك قاسر
يمنع تلك العناصر من الميل الى احيازها الطبيعية لم يحصل منها تركيب
لانها بالطبع يميل الى احيازها والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وهو محال وان كان قاسر فلا يخلو اما ان يمسكه في مكان احد
البسائط وذلك ترجيح من غير مرجح او في مكان غير المكان البسائط
وذلك يوجب الخلاء قبل وجود ذلك المركب وهو ايضا محال واما ما
نقله الامام عن الشفاء فالشيخ انما ذكره لبيان ان المكان الطبيعي
كيف يكون للجسم المركب واثبات الاحياز الطبيعية لاقسام المركبات
التي يمكن فرضها بحسب القسمة العقلية في عالم الكون والفساد لا
لبيان جواز وجود المعتدل الحقيقي يدل عليه تجويزه التركيب من بسيطين
فان مزاج المركب التام الذي انواعه المواليد الثلثة لا بد فيه من التركيب

على تمام هذا به

من العناصر الاربعة ولا شك ان الكلام ههنا في هذا المزاج فيفصح عن
هذا ما ذكره الشيخ ههنا من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء ليماس اكثر كل واحد منها اكثر
الاخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث من جملتها كيفية متشابهة
في جميعها اي المزاج ولان القوى الاولية في الاركان المذكورة اربعة
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين ان المزاجات في
الاجسام الكائنة الفاسدة انما تكون عنها انتهى والامام معترف ايضا
بان المزاج انما يحصل من العناصر كما ذكره في شرح القانون وقد قال الشيخ
عقيب ما نقله الامام عنه وعسى ان لا يصح امتزاج من الاجسام
البسيطة تتلازم به الا وهناك غالب يجمع ويقسر الاجزاء الاخرى
مانعا اياها عن الحركة التي الى حيازها الخاصة وهو ينادي باعلى صوت
على عدم تجويزه وجود المعتدل الحقيقي فيكون ما ذكره في كتابيه كلاما
واحدا واعلم ان الشارح العلامة قال في ذكر اعتراض الامام بعد
تمام نقل كلام الشيخ لدلالته على ان المركب المعتدل قد يكون موجودا
الا انه يستمر وجوده ولا يدوم ثم قال وهذا ساقط لانا لا نسلم ان قوله
في الشفاء يدل على وقوع المزاج المعتدل الحقيقي بل على وقوع المركب
الحقيقي والمركب اعم من الامتزاج فان التراب اذا تخمر بالماء فقد حصل التركيب
ولم يحصل المزاج واذا كان التركيب اعم من المزاج فلا يلزم من وقوع
التركيب والمركب الحقيقي وقوع المزاج والممتزج الحقيقي سلمنا ان
كلامه في الشفاء يدل على ان المركب المعتدل قد يكون موجودا لكن لا نم
انه يدل على انه لا يستمر وجوده ولا يدوم اذ لا اشعار له به البتة اقول

اقول انا لم نجد ما ذكره فيما رايناه من نسخ شرح الامام واما الذي وجدناه
قوله وهو يدل على ان المركب المعتدل قد يكون موجودا فما ذكره في هذا الكتاب
تساهل ثم في قوله وهذا ساقط لانا لا نسلم ان قوله في الشفاء الى اخره نظر
اما اولا فلان الامام لم يقل ان قوله في الشفاء يدل على وقوع المزاج المعتدل
حتى يرد عليه المنع المذكور بل قال على ما نقله عنه لدلالته على ان المركب المعتدل
قد يكون موجودا الخ فلا وجه للمنع المذكور واما ثانيا فلان قوله في الشفاء
والقسر على المزاج حاصل يدل على وقوع المزاج المعتدل كما لا يخفى واما ثالثا
فلان قوله سلمنا ان كلامه في الشفاء يدل على ان المركب المعتدل قد يكون
موجودا مستدرك لانه قد سلمه اولا حيث قال بل على وقوع المركب الحقيقي
والصواب ان يقول سلمنا ان كلامه في الشفاء يدل على ان الممتزج المعتدل
قد يكون موجودا الى الا انه يأباه قوله فيما نقله عن الامام لدلالته على ان
المركب المعتدل قد يكون موجودا فليتامل قال الشيخ ويجب ان نعلم ان
كل شخص يستحق مزاجا يخصه يندر او لا يمكن ان يشاركه فيه اخر وقال الامام
الشيخ لم يجزم بامكان ذلك ولا بامتناعه فيجب علينا ان نطلب الحق في ذلك
فنقول لمن حكم بامتناع ذلك ان يتمسك بهذا وهو انه لو قدر وجود
مزاجين متساويين فاما ان يتساويا من كل الوجوه وذلك محال
لانه يلزم ان تكون ماهية كل واحد منهما حاصلة للاخر فلا يكونا مزاجين
بل مزاجا واحدا واما ان يتساويا في الماهية وان لم يتساويا في الشخصية
فهذا ايضا محال لانه لو جاز ذلك لجاز حصولهما في وقت واحد وح
يستعد كل واحد منهما لقبول النفس الناطقة ثم لا يكون تعلق النفس المعينة
باحد المزاجين اولى من تعلقها بالمزاج الثاني فيلزم تعلق النفس الواحدة

بهما وذلك محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا جواز وجود المزاجين
متساويين فيكون ذلك محالا واما الذين يجوزون ذلك فحجتهم ظاهرة
وهي ان تركيب العناصر على الوجه الذي وقع في حق زيد يمكن الوجود
والا لما وقع في حق زيد وحصوله في حق زيد لا يمنع ان يوجد في جانب
اخر من العالم اجزاء متساوية لاجزائه ثم وقوع الاختلاط بين تلك
الاجزاء واذا امكن وجود مفردات متساوية لمفردات زيد وامكن امتزاجها
وامكن ان يتصل بها من الاسباب المتممة مثل ما اتصل بمزيد كان المزاج
الحاصل من ذلك مساويا لا محالة لمزاج زيد اقول في كل واحد من حجة المانعين
والمجوزين بحث اما في حجة المانعين فلانا لا نسلم ان المزاجين اذا تساويا
في ماهيتهما فلم يتب وبا في الشخصية لا يكون تعلق النفس المعينة باحدهما
اولى من تعلقها بالاخر لم لا يجوز ان يكون تعلقها باحدهما لتشخصه ويكون
التشخص مرجحا واما في حجة المجوزين فلانا لا نسلم وقوع ما لابد في حق زيد
بعينه في حق شخص اخر لما صرح به الشيخ في فصل ادوار الكون والفساد
من طبيعيات الشفاء من ان جميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات
السماوية حتى الارادات والاختيارات وان الشكل الواحد بعينه من
الاشكال السماوية لا يمكن ان يعود الى ما كان بعينه ولا الامور الارضية
يعود باعيانها الى هنا كلامه فح لا يمكن وقوع ما في حق زيد من الاشكال
والحركات السماوية في حق شخص اخر بل تختلف الامزجة باختلاف الاشكال
السماوية والامور الارضية التي هي علل لحدوثها فلا يجوز مشاركة
شخصين في مزاج واحد ثم انهم ذكروا في العلة الغائية لعدم تشابه
الامزجة انها لو تشابهت لتشاكلت الاشخاص في الصور ولم يتميز الطالب

الطالب عن المطلوب وذلك ينافي نظام العالم **قال** الشيخ يجب ان
يعلم ان اللحم اقرب الاعضاء من ذلك الاعتدال واقرب منه الجلد فانه
لا يكاد ينفعل عن ماء هو ممزوج بالتساوي نصفه جمد ونصفه مغلي و
يكاد يتعادل فيه تسخين الروح والدم لتبريد العصب وكذلك لا ينفعل
عن جسم حسن الخلط من ايبس الاجسام واسيلها اذا كانا فيه بالسوية
وانما يعرف انه لا ينفعل لانه لا يحس وانما كان مثله لما كان لا ينفعل منه
لانه لو كان مخالفا له لانفعل عنه فان الاشياء المتفقة العنصر المتضادة
الطبايع ينفعل بعضها عن بعض وانما لا ينفعل الشيء عن مشاركه في ال
الكيفية اذا كان مشاركة في الكيفية شبيهه فيها واعدل الجلد جلد
اليد واعدل جلد اليد جلد الكف واعدله جلد الراحة واعدله ما كان
على الطبايع واعدله ما كان على السبابة واعدله ما كان على الانملة
منها فلذلك هي وانامل الاصابع الاخرى تكاد تكون هي كالحكم بالطبع
في مقادير الملموسات فان الحاكم يجب ان يكون متساوي الميل الى الطرفين
جميعا حتى يحس بخروج الطرف عن الوسط والعدل وقال الامام الرازي
ههنا شك وهو ان الجلد انما يكون قريبا من الاعتدال الحقيقي اذا كان
ما فيه من الجوهر الحار قريبا من ان يكون مساويا لما فيه من الجوهر البارد
وما فيه من الجوهر الرطب قريبا من ان يكون مساويا لما فيه من الجوهر
اليابس وذلك باطل اما انه ليس جزؤه الحار قريبا من ان يكون مساويا
لجزئه البارد فلانه لو كان كذلك والقلب اسخن من الجلد بكثير فوجب
ان يكون الجزء الحار في القلب اكثر كثيرا من الجزء البارد والذي فيه
ومعنا مقدمة صادقة وهي ان مكان المركب مكان الجزء الغالب

فاذن المكان الطبيعي للقلب هو مكان الجوهر الذي هو الفوق
فكان يجب ان يكون القلب متحركا عن الوسط لا الى الوسط وان لا
يكون ثقيلا هابطا بل خفيفا صاعدا وكل ذلك باطل واما انه جزؤه الرطب
قريبا من مساواة جزؤه اليابس فلانه لو كان كذلك لكان الجزء اليابس
في الشعر اكثر كثيرا من الجزء الرطب الذي فيه لان اخف ما في البدن هو
الشعر ولكن محمد بن زكريا زعم انه اذا حصل ما في الشعر من الرطب و
اليابس بالتقطير والتكليس لم يكن فيه من اليابس الا اقل من نصف
الشعر واذا كان الامر كذلك فما ظنك بالجلد مع انه ارطب من الشعر
بكثير فظهر انا اذ قلنا انه اقرب الاعضاء الى الاعتدال فلا نعني به ان
له قربا من الاعتدال بل نعني به ان بعد سائر الاعضاء عن الاعتدال اكمل
واكثر من بعده عنه ومتى لخصنا الدعوى على هذا الوجه اندفعت الشكوك
المذكورة اقول لا تمشية للمقدمة المذكورة هنا وانما يكون لها تمشية لو
لم يشتمل خلق الاعضاء واوضاعها على حكم ومنافع وليس كذلك فان
في خلقها واوضاعها منافع كثيرة فالقلب مع كون جزئه الارضي غالبا
انما وضع في الوسط لكونه منشأ الارواح حتى تكون نسبته الى الاعضاء
كلها متساوية فتكون قسمة الروح عليها عادلة وايضا لما كان منبع
الحيوة ومقرها وجب ان يكون مكانه في الوسط ليأمن عن منال
الآفات وايضا لما كان اول ما خلق من الاعضاء وكان خلق
سائر الاعضاء متأخرا عن خلقه بقي في الوسط محاطا بسائر الاعضاء
كما ذكر في علم التشريح ثم ان الشكين المذكورين لا يندفعان بالتلخيص
المزبور لان ملخص التلخيص المزبور هو ان القرب من المساواة في البعيد

في البعيد عن الاعتدال اشد واكثر من القرب في الابعد عنه ولا شك
ان قرب المساواة بين اليابس والرطب اكثر من قربها بينهما في الجلد
على مقتضى ما نقله عن محمد بن زكريا مع ان الاول ابعد عن الاعتدال
والثاني اقرب منه فليتأمل **قال** الشيخ الخلط جسم رطب سيال يستحيل
اليه الغذاء اولا اعترض الامام الرازي عليه بوجوه الاول ان
السيال يدل على الرطب فيكون ذكر السيال مغنيا عنه الثاني انه يشكل
بالسوداء الرمادية والبلغم الجصي فانهما ليسا سائلين مع ان الشيخ عدهما
من اقسام الاخلاط الثالث ان الشيخ اعترف في الفصل الذي بعد هذا
الفصل بان الغذاء يأخذ في الاستحالة من اول المضغ الى حين انقلابه
دما مع انه في تلك الحالة لا يكون خلطا واما عند صيرورته دما فقد تغيرت
صورته النوعية وذلك يسمى كونا وفسادا لا استحالة فعند وجود الاستحالة
لا خلط وعند وجود الخلط لا استحالة الرابع ان الاخلاط المتولدة من
اخلاط اخر لا تكونها من الغذاء تكونا اوليا مع اعترافه بعد ذلك ان
كل ذلك خلط الخامس ان الغذاء اذا وضع في القرع والانبيق سال منه
ماء فذلك الماء يصدق عليه التعريف مع انه ليس بخلط اقول يمكن ان
يجاب عن هذه الاعتراضات اما عن الاول فبان يقال ان السيال
لا يغني عن الرطب لوجود السيلان في الرمل ونحوه بدون الرطوبة فان
قيل ان الرطوبة يدل على السيلان فيكفي ان يقال رطب قلنا دلالتها
عليه التزامية وهي مهجورة في التعريفات واما عن الثاني فان يقال انه
لا نسلم ان السوداء الرمادية والبلغم الجصي غير سائلين وتوصيفهما بالرمادية
والجصي باعتبار اللون لا باعتبار القوام على انا نقول انهما من الاخلاط

الغير الطبيعية والتعريف للاخلاط الطبيعية فخروجها عنه لا يخل به واما
عن الثالث فبان ان يقال وان كان معنى الاستحالة ان يتغير الكيفية مع
بقاء نوع الجوهر كالماء المسخن ومعنى الكون والفساد ان يتبدل الصورة
النوعية على ما صرح به الشيخ في فصل التفرقة بين الكون والاستحالة من طبيعيات
الشفاء الا ان المراد بالاستحالة ههنا هو التغير في الصورة النوعية وقد استعملها
في كتبه في هذا المعنى فانه قال في الشفاء في الفصل المذكور وليس هذا الثلج
الا هواء قد استحال ثلجا وقال فيه ايضا واما استحالة الاجرام نارا فمثل الكبر
يحمى عليه بالنفخ ويضيق الهواء فلم يترك ان يدخل ويخرج فانه قريب
يستحيل ما فيه نارا ويحرقه ثم قال وهذا وما اشبهه لم يكن الا على سبيل
الاستحالة في الجوهر وقال في الاشارات ان الندى الحادث على ظاهر الاناء
هواء استحال ماء والاستحالات الغذاء من اول المضغ الى حين انقلابه دما
ساقطة عن درجة الاعتبار ههنا لكونها تغيرا في الكيفية دون الصورة
النوعية واما عن الرابع فبان يقال ان تلك الاخلاط اخلاط غير طبيعية
فلا ضير في خروجها عن الحد واما تسميتها اخلاطا فعلى سبيل التجوز و
اما عن الخامس فبان يقال ان التعريف غير صادق على ذلك الماء اذ المراد
بالاستحالة هي التي تكون في بدن الانسان وتقتضيها الحرارة الغريزية
على ما نقول لا استحالة في التقطير بل فيه تفرق الاجزاء المركب وانحلاله
الى البسائط بناء على ان الصورة البسائط محفوظة باعيانها في المركب
صرح به الشيخ في الشفاء واعلم ان الحد الذي ذكره الشيخ لا يصدق على
خلط الحيوان الذي تولد من العناصر الاربعة ابتداء فليتأمل **قال**
الشيخ الرئيس والمائية ليست من الاخلاط لان المائية هي من المشروب

من المشروب الذي لا يغذو وانما الحاجة اليها لترقيق الغذاء وتنفيذه و
اما الخلط فهو من المأكول والمشروب الغاذي ومعنى قولنا غاذ اي هو
بالقوة شبيه بالبدن والذي هو بالقوة شبيه بالبدن وهو جسم ممتزج
لا بسيط والماء بسيط وقال الامام الرازي ههنا موضع بحث فان الشيخ
سلم في الشفاء تولد الفار من المدر والضفادع من الغيم وايضا الخراطين
المتولدة في اصول حباب الماء من الارض يغتذي بتلك الرطوبة والديدان
الحمر التي تتولد في المياه القليلة والديدان البيض الطوال المتكونة
في التراب الكثيف يغتذي بتلك التراب وحده وكذلك الحيوان
المسمى بحمار قبان يغتذي بتراب ندي وتكونه في الاكثر في اصول الحيطان
فان قيل الارض التي تتولد عنها الفارة ليست ارضا بسيطة بل هي
مخلوطة بسائر العناصر وان قل وكذلك القول في المياه التي تتولد عنها
الديدان فنقول كل ما شاهدناه من هذه العناصر فانه مخلوط بغيره فاذا
جاز ان يكفي ذلك القدر في تغذية سائر الحيوانات فظهر ان الذي قالوه
في الاستدلال على ان البسيط يستحيل ان يغذي ضعيف بل الاعتماد فيه
على التجربة فانها افادت علما بانها لا تغذي اقول ان المعدن مع كونه
ابعد المواليد الثلثة عن الاعتدال اذا وجب ان يتركب من العناصر
الاربعة حتى لا يكفي وجود ثلثة منها فيه على ما صرحوا به فكيف يجوز تركب
الحيوان من احدها مع كونه اقربها الى الاعتدال واما ما ذكره الشيخ ره
في الفصل الاخير من المقالة الثانية من الفن الخامس من الطبيعيات
الشفاء من تولد الفار من المدر والضفدع من المطر فليحمل على امكان
التوالد وازالة استبعاده لا لبيان ان التراب وحده او الماء و

وحده كاف في التولد وتخصيص التراب والماء بالذكر لكون التراب موضع
تولد النار والماء موضع تولد الضفدع لا لكفاية كل واحد منهما في تولد كل
منهما وايضا لا نم ان ذلك القدر من المخالطة لكفى في التغذية بل لا بد في الغذاء
من الامتزاج لما ذكره الشيخ في هذا الكتاب من الذي هو بالقوة شبيه
بالبدن هو جسم ممتزج واما ما ذكره الشارح العلامة في رد كلام الامام
من ان كلام الشيخ في نفي تغذية البسائط لبدن الانسان دون غيره
من الحيوان لاختلاف الانواع وكون هذه الامور ان يغذوا الحيوانات
المذكورة لا يوجب ان يغذوا الانسان لان تلك بعيدة جدا عن الا
عتدال وقريبة جدا من البسائط فمردود بما ذكره الشيخ في الفصل الاول
من المقالة الاولى من حيوان الشفاء من انه لما كان كل حيوان
رطب الجوهر وكان فيه جوهر حار يحلل رطوبته ويحيط به ايضا هواء يحلل
احتاج ضرورة الى الغذاء وهو بدل ما يتحلل واحتاج الى اعضاء للتغذي
ولما كان الغذاء لا يستحيل كله بل ينفصل لا محالة عنه فضل انقسم اعضاء الغذاء
الى مؤدة والى قابل والى دافع والحيوانات كلها تشترك في هذه الا
عضاء فاذا تباينت تباينت باحد الوجوه المذكورة والمقبول منه ما هو
يابس وهو الغذاء بالحقيقة لانه يستحيل الى ان يكون بدل ما يتحلل و
منه رطب وليس كل رطب غذاء بل ما فيه مزاج مانع اليبس واما الماء
وحده فلا يستحيل الى هيئة مزاجية بل الحاجة اليه لترقيق الغذاء و
تنفيذه ويكون ايضا جزءا من الشيء المستحيل غذاء الا نفس المستحيل
غذاء الى هنا كلامه ولا شك انه يدل على ان الامتزاج واجب في الغذاء
جميع الحيوانات وايضا ان الشارح العلامة قد اعترف به حيث قال

قال قبيل الكلام المنقول عنه فاذا العنصر البسيط لا يصير بانفراده بدلا عما
هو مركب من العناصر الاربعة ولا ايضا اذا خلط بغيره من الغذاء اللهم
اذا امتزجا امتزاجا تاما فبين كلاميه تناقض ثم ان قول الامام بل الاعتماد
فيه على التجربة الخ فاسد جدا لانه ان اراد ان التجربة افادت ان البسيط
الحقيقي لا يغذي فلا شك في عدم وجوده على بسيط الارض فلا يتحقق التجربة
المعتمد عليها لتوقفها على تكرر المشاهدة الموقوف على وجوده وان
اراد انها افادت ان البسيط بالمعنى المذكور اعني البسيط بمعنى غير المتمزج
لا يغذي وانت خبير بانه قد اعترف بان البسيط بهذا المعنى يكون غذاء
للحيوانات التي ذكرها فيلزم التناقض بين كلاميه قال الشيخ الرئيس
الاعضاء اجسام متولدة من اول امزاج الاخلاط كما ان الاخلاط
اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط ركان وقال الامام الرازي
اعلم انه ليس غرض الشيخ في قوله الاعضاء اجسام متولدة من اول
مزاج الاخلاط ان يكون حدا للعضو فان هذا لا يصلح لذلك لان فضلات
الهضم الثالث وهي الوسخ والقيح بل المني واللحم بل الارواح كل ذلك اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط وليست باعضاء وايضا قوله متولدة
من اول مزاج الاخلاط اما ان يعني به ما يكون تولده عن امتزاج الا
خلاط تولدا اوليا او لا يكون ذلك معتبرا بل كل ما يكون تولده عن
امتزاج الاخلاط سواء كان ذلك التولد قريبا او بعيدا فهو عضو
فان حملنا الحد على الوجه الاول خرجت الاعضاء الالية عن الحد
لان تولدها ليس من امتزاج الاخلاط بل تولدها من تركيب الاعضاء
البسيطة بل الوتر من الاعضاء البسيطة وتولده عن الرباط والعصب

وايضا خرج اكثر الاعضاء البسيطة عنه مثل العظام والاعصاب و
العروق فان تكونها في اول الامر عن المني على ما اعترف الشيخ به في اخر
هذا الفصل في قوله ومن الاعضاء ما هو بعيد المزاج عن الدم ويحتاج
الدم في ان يستحيل اليه الى ان يستحيل اولا استحالات مدرجة وايضا
يدخل في الحد الخلط المتولد من خلطين كالصفراء المحية المتولدة من
اول امتزاج الصفراء والبلغم وكذا الكراثية والزنجارية وكذلك البلغم
المالح وان حملنا الحد على الوجه الثاني دخلت فيه الاخلاط المركبة وشئ
اخر وهو ان البدن انما تولد عن امتزاج الاخلاط وان ذلك بوسائط
فيلزم ان يكون البدن عضوا وايضا فلانه ذكر في فصل ماهية الخلط في
حد الرطوبة الثانية التي ليست بفضلة انها التي استحالت عن حالة
الابتداء الا انها لم تصر جزء عضو وقوله عن حالة الابتداء يريد به
حالة الخلطية لانه جعل الاخلاط رطوبات اول فاذن هذه الرطوبات
الثانية انما تولدت عن امتزاج الاخلاط واستحالاتها مع ان الرطوبات
الثانية ليست باعضاء فظهر ان هذا الكلام لا يصلح ان يكون عضوا
حدا للعضو اقول الحق ان غرض الشيخ ان يكون ذلك حدا للعضو
والاعتراضات التي ذكرها مدفوعة اما رفع الاعتراض بالفسخ والقيح
والمني والمخ فبان يقال ان المراد التولد من الاخلاط المحمودة وهي
متولدات من فصل الهضم الثالث والرابع وايضا صرح الشيخ في
حيوان الشفاء بان المني دم متغير تغيرا ما وبان المخ ايضا دم قاصر
لان النضج التام الى طرق اللحمية فقصور والمخ يشبه المني من وجه فهما
لم يخرجا عن مرتبة الخلطية فلا يكونان من الاعضاء واما دفع الاعتراض

الاعتراض بالارواح فبان يقال ان المراد بالاجسام ههنا الاجسام
الكثيفة بدليل قوله في فصل القوى الحيوانية من هذا الكتاب انه كما قد
يتولد عن كثافة الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف وهو العضو او جزء
من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها بحسب مزاج ما جوهر
لطيف هو الروح ثم انا لو حملنا التولد على التولد الاولي لا يرد السؤال
بالاعضاء الالية والوتر تولد على سبيل المجاورة لا على سبيل الامتزاج فان
قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون الوتر من الاعضاء البسيطة لتركبه من الرباط
والعصب وقد عده الشيخ منها قلنا لا يلزم ذلك لان العضو البسيط ما
كان جزؤه المحسوس مساويا لكله في الاسم والحد وان كان في نفسه مركبا
وكذا لا يرد الاعتراض بمثل العظام والعروق والاعصاب لان تكونها من
المني يكون من امتزاج الاخلاط فان المني انضج الدم والدم لا يتميز عن
سائر الاخلاط بحيث يبقى خالصا لا يشوبه شئ من الاخلاط كما شهد
في الفصد على ما صرحوا به وايضا قد صرحوا بان المادة التي يتكون منها
البدن اعني المني يجب ان يكون مختلفة الاجزاء وان كان ذلك الاختلاف
قد لا يظهر في الحس حتى يكون بعضها اولى بان يكون عظما وبعضها اولى بان
يكون عصبا وبعضها اولى بان يكون عروقا ونحو ذلك والحاصل ان التكون
من المني هو بعينه التكون من مزاج الاخلاط وايضا لا يتجه الاعتراض بالخلط
المتولد من الخلطين لان المعتبر في حد التولد من الاخلاط الاربعة وكذلك
لو حملنا التولد على الوجه الثاني لا يرد النقض بالبدن كله لما ذكرنا من ان المراد
من التولد التولد على سبيل الامتزاج ولا بالاخلاط المركبة والرطوبات لانها
ليست بخارجة عن مرتبة الخلطية على انه يجوز ان يلزم تسميتها اعضاء لما

وذكره الشيخ في الفصل الاول من المقالة الثانية عشرة من حيوان الشفاء
من ان الاجسام التي هي اجزاء بدن الانسان لا مضايقة في تسميتها
اعضاء والمتشابهة منها منقسمة بالحقيقة الى ما هي اعضاء بالحقيقة والى
ما هي رطوبات واعلم ان الحد الذي ذكره الشيخ لا يصدق على اعضاء الحيوان
المتولد من العناصر ابتداء لعدم تولد اعضائه من اول مزاج الاخلاط نعم
قد ذكر القرشي في شرح تشريح القانون ان يكون ادم عم كان من طين
مختلف الاجزاء في المزاج والقوام حتى كان كل جزء من ذلك الطين مستعدا
لعضو من الاعضاء الانسانية بحسب ما له من ذلك المزاج وذلك القوام
الا ان تلك الاجزاء الطينية ليست باخلاط كما لا يخفى **مسئلة** اختلف الحكماء
في ان المني متشابه الاجزاء او متشابهة الامتزاج قال الامام الرازي رد
لمن انكر كون المني متشابهة الاجزاء ان يتمسك بهذه الحجة وهي ان المني
لو كان جوهرا متشابه الاجزاء والقوة المولدة لا شك انها قوة عديمة
الشعور والادراك والقوة التي هذا شانها اذا فعل في مادة متشابهة
الاجزاء وجب ان يفعل فعلا واحدا وهذا هو الحجة في اثبات كرية البسائط
فكان يلزم ان يكون المتولد من ذلك المني كرة وان يكون له طبع واحد
والتالي كاذب فالمقدم وهو كون المادة متشابهة كاذبة ثم اجاب عن
هذه الحجة فقال الاشكال المذكور لا يندفع بان يجعل المني مختلف الاجزاء
لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان يكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل
ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة فيجب ان يكون
كل واحد منها مادة بسيطة وقوة بسيط فيجب ان يكون كل واحد منها كرة
حتى يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها الى بعض فان لم يلزم ذلك

ذلك لم يلزم منه ما قلتموه اقول فساد هذه الحجة وجوابها اظهر من ان يخفى
فان المراد بتشابه اجزاء المني كون جزئه المحسوس مساويا لكله في الحد والاسم
وان كان في نفسه مركبا من الاجسام المختلفة الطبائع ضرورة تركبه من
العناصر الاربعة والمراد بتشابه الاجزاء في اثبات كرية العناصر عدم التركب
من الاجسام المختلفة الطبائع ولا شك ان الذي يقتضي الكرية هو
التشابه بالمعنى الثاني لا التشابه بالمعنى الاول فلا يلزم كون ما يتولد من المني
كرة على التقدير الاول ولا كونه كرات مضمومة على التقدير الثاني فمنشاء
هذه الحجة وجوابها اشتباه الفرق بين التشابهين وهو بين لا شبهة

اما الخاتمة ففي علم الهيئة قال قال المولى المشار اليه في ذلك الفن بالبنان
والحائز بقصبات السبق في هذا الميدان مرجع ارباب الاستفادة
الفاضل المشهور بقاضي زاده في بحث دائرة الافق من شرح الملخص الجغميني
اعلم ان الافق يطلق على ثلث دوائر احدها دائرة عظيمة ثابتة تقوم
الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم عمودا عليها وسمي الافق الحقيقي
والثانية دائرة صغيرة ثابتة تماس الارض من فوقه موازية للافق الحقيقي
وسمي الافق الحسي والثالثة دائرة يرسم محيطها من طرف خط يخرج
من البصر الى سطح الفلك الاعظم مماسا للارض اذا دير ذلك الخط مع
ثبات طرفه الذي في البصر ومماسته للارض وسمي الافق الحسي ايضا و
هي قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة او ربما تنطبق على الاولى وربما
تقع تحتها او فوقها وتحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاصل
بين ما يرى وبين ما لا يرى من الفلك حقيقة واما الاولى فقد تفصل
بعضها وقد لا تفصل واما الثانية فلا تفصل اصلا اقول لا يخفى ان دائرة

الافق معتبرة بالنسبة الى سطح الفلك الاعظم على ما افصح عنه بقوله دائرة
يرسم محيطها من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعظم و
صرح ايضا في اول باب الدوائر ان الحس اعتبر عظمها و صغرها بالنسبة
الى كرة العالم فعلى هذا الدائرة المرسومة من طرف خط يخرج من البصر
الى سطح الاعظم لا تقع الا تحت الدائرة الاولى اعني الافق الحقيقي لبعد
الفلك الاعظم من الارض وعدم قدرها المحسوس بالنسبة الى ما وراء
فلك الشمس ولهذا كان الظاهر من الافلاك فيما وراء فلك الشمس
اكبر من الخفي وفيما دون فلك الشمس اصغر من الخفي على ما صرحوا به فح
لا يصح قوله وهي قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى
وربما تقع فوقها وتحت الثانية فان قيل هل يصح هذا القول ان اعتبرت
دائرة الافق بالنسبة الى ما دون فلك الشمس قلنا لا اذ ح لا يمكن
ان تنطبق هذه الدائرة على الاولى ولا ان تقع وتحت الثانية ايضا
لما ذكره العلامة الشيرازي في التحفة من انه لو جعل الافق دائرة ير
يرسمها الخط الخارج من البصر مماسا للارض منتهيا الى السماء فيما
دون فلك الشمس يكون الظاهر اكبر من الخفي باربع دقائق وست
وعشرين ثانية ان كان قامة الشخص الخارج من بصره ثلثة اذرع و
نصفا على ما بينه ابن الهيثم في رسالته في ان الظاهر من السماء
اكبر من نصفها فليرجع اليها من اراد تحقيق الحق فيه الى هنا كلامه
ولا يخفى ان كون الظاهر اكبر من الخفي يمنع انطباقها على الاولى و
و وقوعها فوقها وتحت الثانية فليقيد بهذا غاية ما اردت تنظيم
في سلك التحرير ونهاية ما قصدت ترتيبه في سمط التقرير



٤٦

٧ وانا العبد الحقير الداعي محمد الشهير بابن الساهر

التقرير هذه لصاحب السيف والقلم ساحب اذيال اللطف و
الكرم فالمتضرع من وفور الاكرام والافضال
جموم الانعام والاشبال ان يقع من افخر سدته
سدته السنية واحقر خدام عتبته العلية
موقع القبول ويوضع موضع الرضى المقبول
لا زال صاحبا لصاحب القران الى انتهاء
الدهر وانقضاء الدوران وما برح
احسانه العام للعلماء معينا و
امتنانه التام للضعفاء حصينا
حصينا ويرحم العبد
قال امينا تم